

Ministère de l'Education Nationale, Paris. — Publication de l'Institut français d'Archéologie orientale
avril 1986 — Dépôt légal : avril 1986; numéro d'imprimeur et d'éditeur 639.

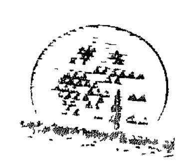
كتاب المغني للإمام المتولي

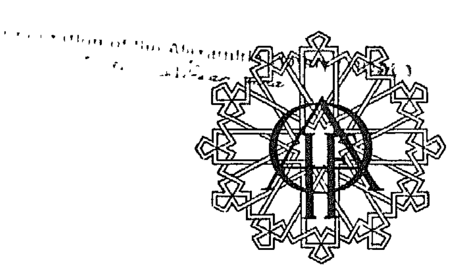
ملحق حوليات إسلامية

العدد رقم ٧

كتاب المغنى للإمام المتولى

تحقيق وتقديم
ماري برنان





القاهرة ١٩٨٦

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسّر ولا تعسّر

/ الحمد لله ربّ العالمين حمداً يزيد ولا يبيد . وصلوته على خير خلقه ، صلوة ينتفع مصلّيها عليه ويستفيد ورأفته على أصحابه وذرّيّاته وأهل بيته ، تُبدى الرحمة عليهم وتعيد . ١ ب

اعلم ، وفّقك الله إلى الرّشَاد وهداك إلى الحق والسداد ، لما رأيتُ ظهور البدع والضلالات وكثرة إختلاف المقالات ، أحببت أن أتقرّب إلى الله ، تعالى ذكره وجلّ قدره ، بإظهار الحق من بين سائر المقالات المختلفة وكشف تمويه الملحدة المتنبتة [1] متحريّا بذلك جزيل الثواب ومستعينا على إتمامه . وقدمت فصولا لا بد من معرفتها وأثّرت فى ذلك التخفيف واجتنبت التطويل . وإلى الله أرغب أن يوفّقنى إلى الصواب ولا يحرمنى فيما أجمعه جزيل الثواب وبه أستعين إنّه خير موفّق ومعين .

فصل فى بيان العبارات المصطلح عليها بين أهل الأصول

العالم : اسم لكل موجود سوى الله تعالى . وينقسم قسمين : جواهر وأعراض .

فالجوهر هو كل ذى حجم متحيّز ، والتحيّز تقدير المكان . ومعناه أن لا يجوز أن يكون غير ذلك الجوهر حيث هو .

وأمّا العرض فالمعانى القائمة بالجوهر : كالطعوم والروائح والألوان .

والجوهر الفرد هو الجزء الذى لا يتصوّر تجزئته عقلا ولا تقدير تجزئته وهماً .

وأمّا الجسم / فهو المؤلّف . وأقل الجسم جوهران بينهما تأليف . ٢ أ

والاكوان إسم للاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

[1] كذا فى النص ويقصد النابتة . انظر الشامل للجوينى ص ١٣٧ .

فصل فى حدّ العلم

حقيقة العلم معرفة المعلوم على ما هو به . وقالت المعتزلة :

حقيقة العلم : اعتقاد الشىء على ما هو به مع سكون النفس الواقع عن ضرورة أو نظر . وقصدوا بذلك نفى العلم للبارى [١] تعالى . وهذا الحـدّ باطل بالعلم بأن الله تعالى ليس له نظير ولا زوجة ولا ولد . فإن هذه علوم وليست باعتقاد الأشياء ، لأن الشىء عندنا الموجود وعندهم الموجود والمعدوم الذى يصحّ وجوده .

وأمّا الجهل اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو به .

والشك تردّد بين المعتقدين من غير ترجيح .

والظنّ أن يترجّـح أحد المعتقدين على الآخر .

والعلم ينقسم إلى قديم وحادث . والقديم علم الله سبحانه وتعالى . وليس بضرورى ولا بديهى ولا كسبى .

والحادث ينقسم إلى ضرورى وبديهى وكسبى .

والضرورى فهو العلم الحادث الذى يلزم ذات العالم لزوماً لا انفكاك له ، وليس للشك إليه سبيل . وذلك مثل العلم الحاصل عن إدراك الحواسّ وعلم الإنسان بنفسه وما يلحقه من الألم واللّـذة وغيرها .

أمّا البديهى فيقرب من الضرورىّ وهو علم [٢] الانسان باستحالة اجتماع المتضادين مثل الحركة والسكون ، والسواد والبياض ، واستحالة كون الموجود الواحد / فى الوقت الواحد فى مكانين ونحو ذلك . ٢ ب

وأمّا الكسبىّ فالعلم الحاصل عن نظر واستدلال . فمن حكمه جواز طريان الشك والإبطال عليه . وأمّا العقل فهو العلم والدليل على أنّـه لا يحسن أن يقول الرجل : علمت وما عقلت أو عقلت وما علمت إلا أنه اسم لنوع من العلم وهو البديهى دون الضرورى والكسبى ، لأن الأصل الضرورى [هو] الحواس ومن الجائز أن يكون الوجود [٣] عاقلا ولا حاسة له . والكسبى يحصل عن نظر واستدلال والعقل يسبق النظر .

(١) كذا فى النص . ولكنه : نفى علم البارىء .
(٢) العلم : الأصل .
(٣) كذا فى النص . ولكنه : الموجود .

وأمّا الدليل فهو المرشد إلى المقصود وينقسم ذلك إلى عقلي وسمعيّ. فالعقلي مثل دلالة الصنع على الصانع. والسمعي هو الخبر الصادق : مثل كتاب الله تعالى وسنة رسوله.

أمّا النظر فهو فكر القلب والتأمُّل فى حق المنظور لطلب حقيقة علم أو غلبة ظنٍ. والنظر الصحيح يحصل به العلم.

وأنكرت طائفة من الدهرية صحة النظر وقالوا : لا معلوم إلا من جهة الحواسّ وتطرقوا بذلك إلى نفى الصانع.

والدليل على بطلان قولهم أن نقول لهم : أعرفتم فساد النظر أو تشكون فيه؟ فان قالوا : نقطع ببطلانه فقد أبطلوا قولهم : «لا معلوم إلا من جهة الحواسّ». لأن فساد النظر لا يعرف حسّاً. فان قالوا : «نشك فى كون النظر طريقاً إلى العلم» دعوناهم إلى النظر فى الدليل. فإن نظروا فى / الدليل واعترفوا حصول العلم فقد أقرّوا ببطلان مذهبهم. وإن أنكروا حصول العلم فقد أقطعوا بأن النظر ليس بطريق إلى العلم، وفيه اثبات علم حاصل لا بالحواسّ. ٣ أ

ومن الدليل على بطلان قولهم أن نقول لهم : أعلمتم فساد النظر ضرورة أم نظرا؟ فإن قالوا : ضرورةً، عكسنا عليهم وقلنا : نحن علمنا بطلان مذهبكم ضرورةً إذ ليس أحد الخصمين بدعوى ضرورة ينفرد بها أولى من الآخر. وإن قالوا عرفنا بطلانه نظراً، فقد أقرّوا بكون النظر طريقاً إلى العلم.

فإن قيل يلزمكم مثل ذلك فإنكم جعلتم النظر طريقا إلى العلم، فعرفتم ذلك ضرورةً أو نظراً؟ فإن قلتم عرفناه ضرورةً ادعينا نحن بطلانه ضرورة. وإن قلتم عرفناه نظراً فكيف يعرف الشيء بنفسه؟ قلنا : عين سؤالكم يلزمكم لأنه نوع من النظر. فان لم يكن مفيداً فهو لغو وإن كان مفيدا للعلم ببطلان النظر ففيه إقرار بأن النظر يفيد العلم. ثم جوابنا عنه أنّا نصحح النظر بنوع من النظر داخل فى جملة النظر نصحح نفسه وغيره كالعلم يعلم به المعلومات. ويعلم بالعلم نفس العلم[1]. وفى كتاب الله تعالى آيات كثيرة تدل على أن النظر طريق العلم مثل قوله تعالى «أفَلَا يَنْظُرُون إلى ٱلإبِلِ؟» — أو لم يتفكروا. وقوله تعالى «فاعتَبِرُوا . . .»[2] وذلك أكثرَ من أن يُحصى.

(١) كذا النص. راجع الارشاد للجوينى ص ٤ : «وهذا كالعلم [الذى] يتعلق بالمعلومات ويتعلق بنفسه؛ إذ بالعلم يعلم العلم، كما به يعلم سائر المعلومات».

(٢) سورة الغاشية ٨٨ آية ١٧. سورة الحشر ٥٩ آية ٢.

فصل

النظر ينقسم إلى صحيح وفاسد

فالصحيح ما يؤدى إلى المقصود والفاسد ما لا يؤدّى إلى المقصود وفساده بطريقين : أحدهما بأن يعدل من الدليل إلى الشبهة والثانى بأن يطرأ على الدليل فيمتنع تمام النظر .

فصل

لا واجب عند أهل الحق إلا من جهة الشرع والسمع ، ولولا ورود الرسل لما وُجِبَ على العباد شيء ، والعقل طريق المعرفة . وذهبت المعتزلة إلى أن العقل موجب حتى إنّا لو قدرنا[1] أن الله تعالى لم يبعث إلينا رسولا [ل]كان يجب علينا أن نعرف الله تعالى ونشكره .

والدليل على أن لا واجب إلا بالشرع قوله تعالى : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً » . . . وقوله تعالى : « رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ »[2] وسنذكر المسألة على الاستقصاء .

فان قال قائل : إذا نفيتم وجوب الأشياء عقلاً وعوّلتم فى وجوبها على السمع كان فيه إبطال النبوّات . وذلك لأن أوّل رسول يرد من الله تعالى ويدعوا الخلق إليه لا يُعْلَمُ صدقُهُ إلا بالنظر فى معجزته . ولا يجب النظر إلا بدليل سمعى ، وقبل / ورود الرسل لم يُثْبَتْ شرعٌ يلزم النظر بحكم ذلك الشرع . فلا يلزمهم النظر فى المعجزة وفيه إبطال النبوّات . ٤ أ

قلنا : عين هذا السؤال يتوجه على من يقول بالوجوب عقلا . فإن الطريق عندهم أن العاقل ربما يخطر بقلبه أن له صانعا خالقه وأوجده وأنعم عليه وأراد شكره على ما أنعم عليه . ومن لم يخطر له هذا الخاطر وتغافل ، فليس يعلم وجوب النظر فى المعجزة ولا وجوب معرفة الصانع ، وعندهم معرفة الله والنظر فى المعجزة واجب .

ثم جواب آخر أن نقول لهم : ليس من شرط الوجوب شرع مستقرّ قبل ورود الرسل ، ولكن الشرط ورود الرسل وظهور الدلالة فى الظاهر وتمكّن المخاطب من النظر فيه . فإذا وجد ذلك وجب النظر فى المعجزة . فلم يتضمّن قولنا إبطال النبوّات .

(١) قدنا : الأصل . — (٢) سورة الاسراء ١٧ آية ١٥ . سورة النساء ٤ آية ١٦٥ .

فصل

أوّل ما يجب على العاقل المكلّف القصد إلى النظر الصحيح المؤدى إلى العلم بحدوث العالم واثبات العلم بالصانع .

والدليل عليه إجماع الأمة والعقلاء على وجوب معرفة الله تعالى ، وعلمنا عقلا أنه لا يُعلم حدوث العالم ولا الصانع إلا بالنظر والتأمّل ، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب .

مسألة . العالم محدَث مخلوق ، حدث بعد ان لم يكن .

وذهبت الدهرية / إلى أن العالم قديم ليس له أوّل لم يزل هكذا ولا يزال يكون هكذا رجل من نطفة ونطفة من رجل ، وحبّ من نبات ونبات من حبّ ، ودجاجة من بيضة وبيضة من دجاجة ، وليل بعد نهار ونهار بعد ليل . ٤ ب

وللكلام فيه طريقان : أحدهما إثبات أصول ومقدمات ، إذا صحت وثبتت ، ثبت حدوث العالم . والثانى يدل على بطلان مذهبهم واستحالة قولهم .

أما الطريق الأول فيعتمد ثلاثة أصول :

[الأصل] الأولّ يدل على إثبات الأعراض وهى المعانى القائمة بالجوهر . وأنكرت طائفة من الملحدة الأعراض بالكليّة . وقالوا لا موجود إلا الجواهر . والدليل على ثبوت الأعراض أنّا نرى الجوهر ساكناً ثم نراه[1] متحركاً فيتحرّك ويزول عن الجهة التى كان فيها إلى غيرها ، مع جواز أن لا يتحرّك ويبقى فى جهته . فإذا كان من الجائز أن يتحرك ومن الجائز أن لا يتحرك ، فاذا اختص بالحركة بدلا عن استمداد السكون لا بُدّ له من موجِب أوجب زواله . ثم الموجب لا يخلو : إمّا أن يكون نفسه وهو محال ، لأن نفسه كان موجوداً قبل ذلك الوقت وبعده والحركة غير موجودة . فثبت أن الموجب أمر زائد عليه . فاذا ثبت أنه يقتضى معنى زائد عليه فلا بد [من] أن يكون ذلك المعنى ثابتاً موجوداً لأن العدم نفى محض والنفى / لا يجوز أن يكون حكما موجِبا . ٥ أ
فاذا ثبت أن الزائد على الجوهر موجود فلا يخلو : إما أن يكون مثل الجوهر أو خلافه . فلا يجوز أن يكون مثله لأن مثل الجوهر جوهر آخر ، وليس أحد الجوهرين بايجاب حركة فى الآخر بأولى أن يكون الجوهر الآخر موجبا غير تلك الحركة فيه . فاذا ثبت أنّه خلافه فلا يخلو : إمّا أن يكون فاعلا مختارا أو معنى قائما[2] به هو الموجب . ولا يجوز أن يكون ذلك الخلاف فاعلا مختارا

(١) نريد : الأصل . — (٢) قائمة : الأصل .

لأن الكلام فى جوهر موجود ، والموجود لا يَفْعَل بل يستغنى بوجوده عن الفاعل فثبت أنه معنى زائد عليه ، قائم به وهو ما ذكرناه فى الأعراض .

الأصل الثانى يدلّ على أن ما أثبتناه من الأعراض حادثة . والدليل عليه أن الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأت [1] عليه الحركة ودلّ طريانها على انتفاء السكون ، وانتفاء السكون دليل حدوثه لأن القديم يستحيل عدمه .

فان قيل : وبما أنكرتم على من يقول أن الحركة ما حدثت والسكون ما انتفى ولكن الحركة كانت كامنة وظهرت ، والسكون كان ظاهرا [2] وكمن وتستّر ؟

قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الحركة والسكون فى المحلّ ، وقد علمنا استحالة كون الشيء الواحد متحركا ساكناً فكذلك يستحيل اجتماع الحركة والسكون .

٥ ب فان قيل : ولم قلتم إن القديم / يستحيل عدمه ؟ قلنا : الدليل على استحالة عدمه أنّه لو جاز عدمه لكان لا يخلو : إمّا أن يقال عدمه حالةَ ما يعدم واجباً حتى يستحيل عليه البقاء فى تلك الحالة من الجائزات ، ويجوز أن يستمرّ وجوده فى تلك الحالة واجبا حتى لا يجوز استمرار الوجود ، لأنّا نجوّز بقاء الحركة فى المتحرّك حالة ما سكن . ولو كان عدم الحركة واجبا لاستحال تقدير بقائها فى تلك الحالة . وإن كان عدمه جائزا واستمرار الوجود جائزاً فمحال ، لأنه إذا جاز بقاؤه وجاز عدمه فلا يختصّ بأحد الجائزين إلا بمخصِّص يقصد إلى تقديم أحد الجائزين على الآخر . وهم أنكروا [3] الصانع والمخصِّص .

فان قيل : ولِمَ لا يجوز أن يكون عدمه بضدٍ يطرأ عليه فيُبطله ؟ قلنا : هذا محال لأن الطارىء يضادّ القديم والقديم يضادّه أيضاً . فلِمَ كان إبطال القديم بضدّ الطارىء أولى من أن يمتنع ثبوت الطارىء بمضادة القديم له ؟

فان قيل : ولِمَ لا يجوز أن تكون الحركة هى قد انتقلت [4] من جوهر آخر اليه ؟ قلنا : الحركة هو (*sic*) الانتقال فلو افتقر الانتقال إلى انتقال آخر لافتقر ذلك الانتقال إلى انتقال آخر ، ثم لا يزال كذلك فيتسلسل ، وذلك محال .

٦ أ الأصل الثالث : إن عند أهل الحق يستحيل خلوّ / الجوهر عن الأعراض وبيانه وهو أنّه لا يجوز أن يكون جوهرٌ لا يكون له لون أصلا ولا يكون له طعم أصلا ولا يكون ساكنا ولا متحركاً وكذلك لا يجوز أن يكون جواهر لا متّصلة مجتمعة ولا متباينة متفرّقة .

(١) طرت : الأصل .
(٢) ظاهرة : الأصل .
(٣) أنكر : الأصل .
(٤) ان يكون الحركة هو قد انتقلت : الأصل .

وذهبت [١] جماعة من الملحدة إلى جواز خلق الجوهر عن جميع الأعراض . وجوّز الكعبي من المعتزلة تعرّى الجواهر عن الأكوان وهو الافتراق والاجتماع والحركة والسكون . ولم يجز تعرّيها ممّا سواه من الأعراض . وأمّا معتزلة البصرة [٢] جوّزوا تعرّيها من الأكوان وسائر الأعراض غير الألوان لأن جملة المعتزلة وافقونا على أن الجوهر بعدما اتصف بالأعراض يستحيل خلوّه عنها وإنما جوّزوا ذلك فى ابتداء الحدوث .

فأمّا إذا أردنا الكلام مع الملحدة نفرض فى الأكوان فنقول : الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق غير مجتمعة ولا متباينة ، لا يعقل . وأيضاً فانهم جوّزوا الاجتماع والافتراق فيما لا يزال ، ولا يعقل اجتماع موجودين إلا عن افتراق سابق ، ولا افتراق موجودين إلا عن إجتماع سابق .

وأما الرد على المعتزلة فنستدل على الكعبي بالالوان وساير الاعراض فنقول : لو جاز تعرّى الجواهر عن الالوان لجاز عن الأكوان . ولما استحال ذلك / لاستحال هذا . ونستدل على معتزلة البصرة بالاكوان فنقول : لمّا جاز تعرّى الجواهر[٣] عن الأكوان لجاز عن الألوان . ونستدل على الفريقين بمناقضتهم حيث قالوا بعد قبوله الأعراض : لا يجوز خلوّه عن الأعراض . فنقول : كلّ عرض اتّصف به المحل لا ينتفى إلا عند طريان السكون ، والضد إنما يطرأ على زعمهم بعد انتفاء العرض الموجود الذى كان فى المحل ، ولما استحال ذلك فى الابتداء فكذلك فى الانتهاء . ٦ ب

فاذا تقرّرت هذه الأصول ثبت حدوث العالم لأن الاعراض حادثة والجواهر لا تخلو من الاعراض . واذا لم يتصوّر خلوّ الجواهر من الاعراض لم تسبق الاعراض ، وما لا يسبق الحادث فهو حادث .

الطريقة الثانية تدل على إستحالة حوادث لا أوّل لها فنقول للدهرية : من أصلكم لا نبات إلا من حبّ ولا حبّ إلا من نبات ، وقد وُجد من ذلك أعداد لا نهاية لها وانقـضـت وظهر لها آخر وهو ما نشاهده فى الوقت . وحوادث لا نهاية لأعدادها ولا غاية لأحادها كلها حصلت فى الوجود ، لا يعقل انقضاؤها [٤] وتناهيها لأن ما لا نهاية لها كيف يقتضى وينتهى ؟ فلمّا ظهر آخر الحوادث والأعداد ثبت أنه كان له إبتداء حتى ظهر له إنتهاء .

فان قيل : أليس من قولكم إن / نعيم أهل الجنة لا آخر له وله إبتداء وعقوبة أهل النار لا آخر لها ولها إبتداء ؟ فاذا جاز حصول حوادث لا آخر لها ولها إبتداء . فـلِمَ لا يجوز حصول حوادث لا أول لها ولا آخر ؟ ٧ أ

(١) ذهب : الأصل .
(٢) المعتزلة البصرة : الأصل .
(٣) التعرى الجواهر : الأصل .
(٤) إنقضائها : الأصل .

قلنا : هذا الكلام ساقط لأن المستحيل حصول ما لا يتناهى فى الوجود وعندنا الموجود من نعيم أهل الجنّة وعقوبة أهل النار معلوم الابتداء والانتهاء فى كل وقت . وأمّا الذى لا يتناهى ولا يحصى ما هو فى مقدور الله تعالى من النعمة والعقوبة فالله تعالى يجدد كل وقت لأهل الجنة نعمةً ولأهل النار عقوبةً ، ومقدوراته لا نهاية لها فيما يثبته غير متناهى لم يحصل فى الوجود وأنتم أثبتم أعداد كلها حصلت فى الوجود وانتهت . وإنتهاء أعداد موجودة لا نهاية لها مستحيل . ونستشهد على هذه الجملة بصورة يتضح الغرض بها ، وذلك أن يقول الرجل لولده لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله دينارا ، ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله درهما . فلا يتصور بحكم الشرط أن يعطيه لا دينارا ولا درهما . لأن الولد متى طالبه بالدرهم فيقول : حتى أعطيك ديناراً فهنا نظير ما جوّزوه [1] . فان النبات عن الحبّ والحبّ عن النبات ، ولا حبّ إلا وقبله نبات ولا نبات / إلا وقبله حبّ ، وقد حصّل الجميع وانقضى . ٧ ب

ومثال ما جوزنا أن يقول الرجل لا أعطيك درهما إلا [و]أعطيك بعده دينارا ، ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك بعده درهما فيعطيه من الدراهم والدنانير ما يريد ، ولا يمتنع العطاء بحكم الشرط . فظهر فساد قولهم ويتضح ذلك بآيات من كتاب الله ، فان الله قد قال : « وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً » . وقوله تعالى : « قُلِ ٱللهُ خَالِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ الوَاحِدُ القَهَّارُ » [2] .

مسألة إذا ثبت حدوث العالم يترتب عليه ثبوت الصانع .

والدليل على أن للعالم صانعا أنّه لا موجود فى وقت من الأوقات إلّا ومن الجائز حدوثه وظهوره قبل ذلك الوقت ، ومن الجائز حدوثه وظهوره بعد ذلك الوقت بزمان . فإذا اختص فى ذلك الوقت بالوجود بدلا عن استمرار العدم اقتضى مخصِّصا اختار الوجود فى تلك الحالة . فاذا ثبت أنه يقتضى مخصِّصاً فلا يجوز أن يكون المقتضى علةً أوجبت [3] وجوده فى تلك الحالة ، كما توجب الحركة كون المحل متحركاً والسواد كون المحل أسود ، لأن العلة توجب الحكم مقروناً بها لا يتقدمها ولا يتأخر عنها . وإذا كان حكم العلة يقارن العلة فالعلة لا تخلو : إمّا أن تكون قديمة أو محدثة . فان كانت قديمة أوجبت قدم العالم ، وقد دللنا على حدوثه . وإن كانت / العلة الحادثة أيضا تفتقر إلى مخصِّص ومقتضى . ثم الكلام فى علة العلة مثل ذلك . والقول بهذا يؤدّى إلى التسلسل . ولا يجوز أن يكون المخصِّص والمقتضى طبيعة لأن على قول من يثبت الطبيعة يظهر تأثير الطبيعة لا يتأخرّ عن الطبيعة . فالطبيعة إن كانت قديمة أوجبت قِدَم العالم وإن كانت حادثة ٨ أ

[1] انظر الأرشاد للجوينى ص ٢٦ — ٢٧ .

[2] سورة مريم ١٩ آية ٩ . سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .

[3] أوجب : الأصل .

اقتضت مخصِّصاً ومُوجِّداً لها . ثم القول فى موجِدها كالقول فيها . وإذا بطل ذلك ثبت أن المخصّص فاعل مختارٌ موصوف بالاختيار والاقتدار أراد الوجود بدلا عن العدم .

ومن الدليل على إثبات الصانع أنه لا يتصوّر فى العقول بناء بلا بانٍ وكتابة بلا كاتب . فكيف يتصوّر خلق بلا خالق ؟ ويتضح ذلك بآيات من كتاب الله تعالى : « أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ؟ » وقوله تعالى : « وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ »[1]. وغير ذلك من الآيات .

مسألة : إذا ثُبت للعالم صانعاً فالصانع واحد ووصفنا البارى تعالى بأنه واحد له معنيان : أحدهما أن ذاته غير منقسم على معنى أنه ليس له أجزاء وأبعاض بل هو واحد على التحقيق . والمعنى الثانى أنّه لا نظير له ولا مثل له وكلا المعنيين حقيقة .

والدليل على استحالة إثبات الأجزاء والأبعاض أنه لو كان له أجزاء لم يخل : إمّا أن يكون كل جزء منه حيّا ، عالما ، قادراً أو كان بعض / الأجزاء مختصّا بالحياة والعلم والقدرة . فإن ٨ ب كان كل جزء منه حيّا ، عالما ، قادراً كان فى ذلك إثبات الجهة ونستدل على بطلانه وإن كانت الحياة والعلم والقدرة فى جزء مخصوص لم يكن الجزء الثانى حيّاً ، عالماً ، قادراً لاستحالة وجود العلة فى محل وثبوت حكمها فى محل آخر ، كما يستحيل وجود السواد فى بعض أجزاء الثوب ويكون الباقى من الثوب أسود . وإذا ثبت أن الجزء الثانى لا يكون حيّاً ، عالماً ، قادراً لم يكن مستحقّا لصفات الإلهية ولم يكن إلهاً ويتضح ذلك بقوله تعالى : « وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ »[2] .

وأمّا الدليل على أنه لا مثل له ولا نظير له : أنه لو قدّرنا إلهين إثنين وقدّرنا أن أحدهما أراد تحريك جسم والثانى تسكينه لم يخل عن ثلثة أحوال : إما أن يحصل مرادهما أو لا يحصل مرادهما أو يحصل مراد أحدهما دون الثانى . ولا جائز أن يحصل مرادهما جميعا لاستحالة أن يكون الجسم الواحد فى الحالة الواحدة متحركاً ساكناً وإن لم يحصل مراد واحدٍ منهما كانا جميعاً عاجزين لا يصلحان للإلهية . وأيضا فإنه يؤدّى إلى خلق المحل القابل للحركة والسكون عن الأمرين جميعا . وإن حصل مراد أحدهما دون الآخر فهو الإله والثانى عاجز لا يصلح للإلهية . وهذا معنى قوله تعالى : « لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ / إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا »[3] . ومعناه أدّى إلى التناقض والاختلاف ٩ أ وإن لا يجرى الأمر على النظام .

فإن قال قائل : رتبتم هذه الدّلالة على اختلاف القديمين فى الارادة ولِمَ أنكرتم على من يثبت إلهين قديمين لا يختلفان ولا يريد أحدهما إلا ما يريد الثانى ؟

(١) سورة الغاشية ٨٨ آية ١٧ . الصافات ٣٧ آية ٩٦ . — (٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٦٣ . النحل ١٦ آية ٢٢ . الكهف ١٨ آية ١٠٩ . — (٣) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٢ .

الجواب : إن هذا السؤال لا يقدح فى الدليل لأنهما وإن كانا لا يختلفان ألا من الجائز تقدير الاختلاف بينهما ؟ وأن أحدهما يريد الحركة والثانى يريد السكون . ولو حصل الاختلاف بينهما كان دلالة نفى الالهية . فكذى إذا كان الاختلاف بينهما مجوّزاً ، لأن ما دلّ وقوعه على حكم دلّ جوازه عليه . ألا ترى أن قيام الحوادث بالشىء دلّ على حدوثه ؟

فان قيل : بما أنكرتم على من يثبت إلهين لا يختلفان ولا يجوز عليهما الاختلاف ؟ قلنا : هذا باطل فإنّا لو قدّرنا أحدهما منفردا بالإلهية لم يكن من الممتنع أن يريد تحريك جسم ، ولو قدّرنا الثانى منفرداً لا يستحيل أن يريد تسكين جسم فى ذلك الوقت بعينه ، وأحد الذاتين منفرد عن الآخر . فيستحيل أن يتغير حكم ذات بوجود ذات آخر ، كما يستحيل أن يزول السواد عن محل بوجود السواد عن محل آخر ، وبوجود البياض فى محل آخر . فعلم أن ما ادّعوه باطل .

فان قيل : ولِمَ لا يجوز أن يكون إلـهان ويكون مقدورات كل واحد منهما يتناهى فما يقدر أحدهما / من المقدورات لا يقدر عليه الثانى حتى لا يؤدى إلى الاستحالة . قلنا : هذا السؤال لا يقدح فى الدلالة لأنّا فرضنا الكلام فى جنس من الأعراض وهو الحركة والسكون . فإن زعم أنهما جميعا لا يقدران على الحركة والسكون أدّى إلى خلـوّ الجسم القابل للحركة والسكون عن الوصفين جميعا وهو مستحيل . وإن قدّر السكون مقدور أحدهما والحركة مقدور الثانى ، وقعا فى التمانع على ما سبق ذكره . ٩ ب

فان قال : جملة الأكوان مقدورٌ أحدهما دون الآخر ، [و]نفرض فى جنس آخر من الأعراض مثل الألوان ، فنقول : ما قولكم فيما لو أراد أحدهما أن يكون بعض المحالّ أسود وأراد الثانى بياضه ؟ فإن قال : وجملة الألوان مقدور أحدهما أيضاً دون الثانى ، نفرض فى نوع آخر من الأعراض مثل الطعوم والروائح إلى أن يُثبِت اشتراكهما فى جنس من الأعراض أو نقول : جملة الأعراض مقدور أحدهما . فنقول : الثانى هل يقدر على الجوهر أم لا ؟ وإن قال : الثانى لا يقدر على خلق الجوهر ، فقد أخرجه عن القدرة بالكلّية . فإن قال : الثانى قادر على الجوهر ، كان محالا . لأن من المستحيل خلوّ الجوهر عن الأعراض ، والقدرة لا تتعلق [1] بما يستحيل وجوده [2] .

فان قيل : وبم أنكرتم على من يثبت قديمين أحدهما قادر والثانى عاجز وأشير فيه من الاستحالة ؟

قلنا إثبات قديم عاجز محال . / وذلك لأنّه لو كان عاجزا قديما لكان عاجزا بعجز قديم قائم به ، وإثبات عجز قديم محال ، لأن معنى العجز إمتناع إيقاع الفعل الممكن فى نفسه ، وذلك ١٠ أ

(١) لا يتعلق : الأصل . — (٢) راجع الأرشاد للجوينى ص ٥٧ .

يقتضى إمكان الفعل أزلا ، ثم الحكم بأن العجز مانع منه . وإذا وجب أن يكون الامكان سابقا لم يكن العجز قديما . وكما أن إثبات حركة قديمة محال لأنه يقتضى سكوناً سابقاً ، وإذا سبق السكون لم تكن الحركة قديمة .

فان قيل : أليس أنتم أثبتم قدرة قديمة وكما أثبتم [أن] يقتضى العجز إثبات إمكان الفعل أزلا ، ثم الحكم بالعجز عنه يقتضى [بـ]القدرة تمكّناً من الفعل[1] ، ثم يلزمكم من ذلك إثبات إمكان فعل أزلىّ . فكذا لا يلزمنا بإثبات عجز قديم إثبات إمكان الفعل فى الأزل .

قلنا : ليس فى إثبات قدرة قديمة إستحالة . لأن من الجائز سَبْق القدرة على المقدور . ألا ترى لو قدّرنا فى الشاهد لواحد منّا قدرة باقية مستمرّة لم يكن من المستحيل تقدمها على المقدور ؟ وليس من الشرط ظهور المقدور مع ظهور القدرة بل قد يمتنع مَنْ يُحَصِّل ومقدوره مع وجود القدرة . وأمّا العجز عن الفعل يستحيل أن يكون مقارناً للتمكين من الفعل . ولو ثبت عجز قديم لاقتضى ذلك إمكان فعلٍ قديم فبطل قولهم .

مسألة : صانع العالم موجود حقيقةً .

وأنكرت / طائفة من الباطنية ذلك وقالوا : لا نقول أنه سبحانه وتعالى موجود لأنّا قد علمنا أن الحوادث موجودات ، فلو أثبتنا صفة الوجود فى حقه تعالى لكان فى ذلك إثبات التشبيه من حيث أنه اتصف بصفة تُتَّصَف بها الحوادث ، والتشبيه محال . ثم طريقهم فيما يسألون عنه ، النفى فيقولون : صانع العالم ليس بمعدوم . ١٠ ب

والدليل فى فساد قولهم : أنّا قد أقمنا الدلالة على أنه لا بد للعالم من صانع ، والصانع لا يجوز أن يكون معدوماً . لأن العدم نفى محض ليس له صفة إثبات . فلا فرق بين أن يقول : لا صانع للعالم وبين أن يقول : له صانع هو نفى وعدم .

والدليل على بطلان قولهم أنهم قالوا : ليس بمعدوم وإذا نفوا العدم ثبت الوجود ، إذ ليس بين الوجود والعدم واسطة . وقولهم فى وصفنا له بالوجود إثبات التشبيه خطأ ، لأن الدليل دلّ على ثبوت الصانع ، فالحوادث ثابتة ، فثبت به التشبيه على مقتضى قولهم . فيلزمهم نفى الصانع .

وإن زعموا أنّا لا نسميه ثابتا لم ينفعهم ذلك . فإن التماثل والاختلاف يتعلق بما دلّ الدليل على ثبوته لا بما يطلق من التسميات والعبارات فنفيهم تسمية الوجود والاثبات لا ينفعهم على

[1] وكما أثبتم يقتضى العجز اثبات امكان الفعل أزلا ثم الحكم بالعجز عنه يقتضى القدرة تمكناً من الفعل ، الأصل . راجع الأرشاد ص ٥٦ .

١١ أ أنه كان يمكنهم إثبات صفة الوجود للبارىء تعالى ونفيه عن الحوادث ، بأن / يقولوا لا نسمى الحوادث موجودات . فيحصل به غرضهم . فلِمَ صاروا إلى نفى هذه الصفة فى حقه واثباتها للحوادث ؟

مسألة : البارىء تعالى قديم .

والقديم فى عرف الانسان إسم لموجود تقدّم على غيره زمانا كما يقال لرسم قديم ودار قديمة . وقد قال تعالى : « حتّى عَادَ كالعُرْجُونِ القَدِيم » [1] . ومعنى وَصْفِنا البارىء تعالى بالقِدَم أنّه لا أوّل لوجوده وإطلاق الاسم على [هذا] السبيل الأولى [2] لأن ما تقدم على غيره زماناً معلوماً إذاً سُمِّىَ قديما . فما لا أوّل لوجوده فأولى أن يسمى قديما .

والدليل على أنّه قديم أنّه لو كان حادثا لافتقر إلى محدِث ، ثم كذلك محدِثُه يفتقر إلى محدِث آخر فيتسلسل ذلك فيؤدىّ إلى إثبات حوادث لا أوّل لها وفى ذلك حكم بإثبات قِدَم العالم .

فإن قيل يلزمكم مثل ذلك فى إثبات موجود لا أوّل له ، وذلك لأنه لا يعقل استمرار الوجود إلا فى أوقات متعاقبة لا نهاية لها ، وفيه إثبات حوادث لا نهاية لها . قلنا : هذا السؤال غلطٌ ، فإن حقيقة الوقت مقارنة موجودٍ بموجودٍ . يقال : وقت طلوع الشمس إذا قارنت الشمس مشرقها ، ووقت دخول الأمير إذا قرب من البلد . وفى العُرف عبارةٌ عن حركات الفلك ، فإذا أثبت

١١ ب ذلك فليس من شرط الوجود حركات الفلك ولا اقتران موجودٍ آخر به إذا لم يتعلق / أحد الموجودين بالثانى مثل تعلق الصنع بالصانع .

والدليل على ذلك أنه لو افتقر كل موجود إلى وقت آخر فالأوقات موجودة فتفتقر إلى وقت آخر ، وذلك يؤدِّى إلى ما لا يتناهى . وإذا تقرّر ما ذكرناه والبارىء تعالى منفرد بوجوده لا يقارنه حادث .

مسألة : البارىء تعالى قائم بنفسه .

واختلفوا فى معناه . فقال بعضهم معنى القائم بالنفس المستغنى عن المحل فعلى هذه الطريقة يجوز أن تكون الجواهر قائمة بنفسها لاستغنائها عن المحل . فإن من الجائز إن خَلَقَ الله تعالى جوهرا واحدا ألا يكون معه غيره [3] .

وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائنى : القائم بالنفس [هو] المستغنى من جميع الوجوه ، فعلى هذا الجوهر لا يكون قائما بنفسه لحاجته إلى الصانع والمخصِّص [4] . والغرض بهذا الفصل نفى الحاجة

(١) سورة يس ٣٦ آية ٣٩ .
(٢) وإطلاق الاسم على السبيل الاولى : الأصل .
(٣) لا يكون معه غيره ، الأصل .
(٤) لحاجته الا الصانع . . ، الأصل .

إلى المحل والجهة خلافا للكرامية والحشوية والمشبهة الذين قالوا : إن الله تعالى فى جهة فوق ، وأطلق بعضهم القول : « لأنه جالس على العرش مستقر عليه » تعالى الله عن قولهم .

الدليل على أنه مستغنى عن المحل أنه لو افتقر إلى المحل لزم أن يكون المحل قديما لأنه قديم ، أو يكون حادثا [١] كما أن المحل حادث . وكلاهما كفر .

الدليل عليه أنه لو كان له محل لاتّصف المحل به لأن ما قام بمحل يتّصف به المحل . / ألا ترى أن السواد إذا قام بمحل يسمى المحل أسود . والعلم إذا قام بمحل يسمى عالما وإذا كان هو صفة المحل لم يجز أن يكون عالما قادراً لأن الصفة لا تقبل الصفة والأحكام التى هى [٢] موجبات المعانى ، كالعلم لا يجوز أن يكون قادراً والقدرة لا يجوز أن تكون عالمة [٣] . ‏١٢ أ

والدليل عليه أنه لو كان على العرش على ما زعموا لكان لا يخلو : إما أن يكون مثل العرش أو أصغر منه أو أكبر منه . وفى جميع ذلك إثبات التقدير والحدّ والنهاية وهو كفر .

والدليل عليه أنه لو كان فى جهة وقدّرنا شخصاً أعطاه الله تعالى قوة عظيمة واشتغل بقطع المسافة والصعود إلى فوق لا يخلو : إما أن يصل إليه وقتاً ما ، أو لا يصل إليه . فإن قالوا : لا يصل إليه فهو قول بنفى الصانع . لأن كل موجوين بينهما مسافة معلومة ، وأحدهما لا يزال أن يقطع تلك المسافة ولا يصل إليه دلّ على أنه ليس بموجود . وإن قالوا : يجوز أن يصل إليه ويُحاذّيه ويجوز أن يُماسّه أيضا ، ويلزم فى ذلك أمران : أحدهما قدم العالم لأنّا نستدل على حدوث العالم بالافتراق والاجتماع ، وقد جوّزوا عليه الاجتماع مع غيره والافتراق . والثانى إثبات الولد والزوجة على ما قالت النصارى فان الذى يقطع المسافة إليه ويصعد إلى / فوق يجوز أن يكون امرأة فتتصل به ، ‏١٢ ب وكل ذلك كفر وضلال . فإن استدلوا بظواهر الكتاب والسنة مثل قوله تعالى : « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى » وقوله تعالى : « يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ » [٤] . ومثل قوله عليه السلام : « ينزل الله تعالى كلّ ليلة إلى السماء الدنيا » [٥] وغير ذلك من الآيات والأخبار .

فلأصحابنا فى ذلك طريقان : أحدهما الإعراض عن التأويل والإيمان بها كما جاءت ، والإيمان بها صحيح وإن لم يعرف معناها . وهذا الطريق أقرب إلى السلامة . ومن أصحابنا من صار إلى التأويل ، والاختلاف صار لاختلاف القراءتين فى قوله تعالى : « مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ » إلى قوله تعالى : « وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

(١) أن يكون المحل قديم .... أو يكون حادث : الأصل .

(٢) هو : الأصل .

(٣) والقدرة لا يجوز أن يكون عالما : الأصل .

(٤) سورة ط ٢٠ آية ٥ . النحل ١٦ آية ٥٠ .

(٥) راجع الحديث ، انظر *Conc.* ٦ / ١٦٠ .

يَقُولُونَ آمَنَّا[١]. فمن صار إلى الوقف على قوله «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا ٱللَّهُ» أعرض عن التأويل وجعل قوله «وَٱلرَّاسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ» كلاما مبتدأ ومعناه أن العلماء يقولون : «أمنّا به» . ومن صار إلى أن الوقف عند قوله : «وَٱلرَّاسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ» فيكون معناه أن الله تعالى يعلم تأويله والراسخون فى العلم يعلمون أيضا صار إلى التأويل .

ولكن الطريق فى الجواب معهم أن نعارضهم بآيات تخالف ظواهرها ظواهر هذه الآيات ، وذلك مثل / قوله تعالى : «مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» إلى قوله : «هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا» وقوله : «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ» وموجب الآيتين حلوله فى كل مكان . قال تعالى : «إِلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»[٢] ومقتضى ظاهرها أنه محيط بالعلم فإن أعرضوا عن التأويل هذه الآيات مع الإيمان بظواهرها والاعتقاد بأنه لا يكون فى كل مكان وأنه غير محيط بالعالم أعرضنا نحن عن التأويل وصرنا إلى الإيمان بما ورد مع الاعتقاد بأن الحق تعالى مُنَزَّه عن المكان . وإن صاروا إلى التأويل وقالوا : المراد بقوله تعالى : «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ» بالعلم لا بالذات وكذلك قوله تعالى : «إِلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» يعنى بالعلم ، صرنا إلى التأويل . ١٣ أ

قلنا : المراد بقوله تعالى : «الرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» القدرة[٣] . فإن قيل : إذا أحملتم ذلك على القدرة لم يكن لتخصيص العرش فائدة . قلنا : إن العرش أعظم المخلوقات فاذا قدر عليه عُلِمَ من طريق التنبيه أنه قادر على ما دونه . على أن مثل هذا يلزمهم فيما قالوا : فإن الله تعالى عالم بكل مخلوق غير بنى آدم . فإذا حملوا على العلم لم يكن لتخصيص بنى آدم فائدة . فإن قالوا : خُصَّ بنى آدم تشريفاً لهم . قلنا : وخُصَّ العرش بذلك تشريفاً له . فإن قيل : الاستواء إذا / كان بمعنى القهر والغلبة يقتضى منازعة سابقة ، وذلك محال فى وصفه . قلنا : والاستواء بمعنى الاستقرار يقتضى سَبْقَ إضطرار وإعوجاج ، وذلك محال فى وصفه . ١٣ ب

وأمّا قوله تعالى : «[و] إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ» معناه إلى كرامتى ورحمتى وقوله : «يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ»[٤] معناه : يخافون رَبَّهُمْ أن يُنَزِّلَ عليهم عذاباً من فوق . وإنما خصّ جهة الفوق لأن الله تعالى أجرى سنته أن ينزل العذاب من فوق . وأمّا قوله عليه السلام : «ينزل الله كلّ ليلة إلى السماء الدنيا»[٥] فالمراد به أن يبعث ملَكا إلى السماء الدنيا حتى ينادى على ما ورد فى الخبر ثم أضاف نزول الملك إلى نفسه كما يقال : «نادى الأمير فى البلد إذا أمر بالنداء» أو يقال «قتل الأمير فلاناً» والقاتل غيره .

(١) سورة آل عمران ٣ آية ٧ .
(٢) سورة المجادلة ٥٨ آية ٧ . سورة الحديد ٥٧ آية ٤ . سورة فصّلت ٤١ آية ٥٤ .
(٣) بالقدرة : الأصل .
(٤) سورة آل عمران ٣ آية ٥٥ . النحل ١٦ آية ٥٠ .
(٥) راجع . *Conc.* ٦ / ٤ / ٤ .

ويضاف إلى الأمير من حيث أنه هو الآمرُ به . فإن استدلوا بعُرف الناس برفع أيديهم إلى السماء ليس لأن الله تعالى فى مكان ولكن لأن السماء قبلة الدعاء ، كما ان الكعبة قبلة فى الصلاة فى حال القيام ، والأرض قبلة فى حال الركوع والسجود . نعلم أن الله تعالى ليس فى الكعبة ولا فى الأرض . وإن استدلوا بقصة المعراج وأن رسول الله / حمل إلى جهة فوق . وبقوله تعالى : «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» فليس فيها حجة . لأن موسى عليه السلام سمع الكلام على الطور وكان ميعاده الطور ، ولم يدل على أن الله على الطور . وقال فى قصة إبراهيم «إِنِّى مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّى» فكانت هجرته إلى الشام . ولم يكن البارىء تعالى فى الشام . فبطل قولهم . وأمّا قوله تعالى : «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» فذلك دُنوّ كرامةٍ لا دُنوّ مجاورةٍ كقوله تعالى : «وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِبْ» (١) .

١٤ أ

مسألة : البارىء تعالى لا يُشبِه شيئا ولا يُشبِهه شيء .

وحقيقة هذه المسألة تبتنى على معرفة حقيقة المثلين والخلافين . فحقيقة المثلين عندنا كل موجودين ينوب أحدهما مناب الآخر ويقوم مقامه .

وذهب أبو هاشم إلى أن حدّ المثلين المشتركان فى أخصّ الأوصاف (٢) . ثم زعم أن الاشتراك فى الوصف الأخصّ يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات . وهذا باطل لأن الاشتراك فى الوصف الأخصّ لو كان يوجب الاشتراك فى سائر الصفات لكان الاختلاف فى الأخصّ يوجب الاختلاف فى سائر الصفات . ورأينا الحركة مع السواد يختلفان فى الأخصّ فإن أخصّ (٣) أوصاف الحركة الزوال عن المكان وأخصّ أوصاف السواد أن يُسَوّد المحل . ثم يشتركان فى أوصاف العموم وكونهما / موجودين عرضين حادثين . إذا ثبت ما ذكرنا ، ثبت أن الله تعالى ليس له مثل . لأنّه لو كان له مثل وجب قِدَم العالَم وحدوث البارىء . فكل واحد منهما كفر . وتتضح هذه (٤) الجملة بقوله تعالى : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ البَصِيرُ» وقوله تعالى : «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً» (٥) .

١٤ ب

مسألة : البارىء تعالى ليس بجسم .

وذهب الكرامية إلى أنه تعالى جسم . والدليل على فساد قولهم أن الجسم فى اللغة بمعنى التأليف واجتماع الأجزاء .

(١) سورة النجم ٥٣ آية ٨ و ٩ . سورة العنكبوت ٢٩ آية ٢٦ . سورة العلق ٩٦ آية ١٩ .

(٢) كذا فى النص : راجع الارشاد للجوينى ص ٣٤ : أن المثلين هما الشيئان المشتركان فى اخص الاوصاف .

(٣) الاخص : الأصل .

(٤) هذا : الأصل .

(٥) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ . سورة الاخلاص ١١٢ آية ٣ .

والدليل عليه أنه يقال عند زيادة الاجزاء وكثر التأليف جسيم وأجسم ، كما يقال عند زيادة العلم عليم وأعلم . وقد قال الله تعالى : « وَزَادَهُ بَسْطَةً فِى ٱلعِلْمِ وَٱلجِسْمِ »[١] فلما كان وصف المبالغة لزيادة التأليف دلّ أن أصل الاسم للتأليف . وإذا ثبت ما ذكرنا بطل مذهبهم لأن الله تعالى لا يجوز عليه التأليف . فإن قالوا : نحن نريد بقولنا جسم أنه موجود ولا نريد به التأليف . قلنا : هذه التسمية فى اللغة ليس كما ذكرتم وهى منبئة عن المستحيل . فلِمَ أطلقتم ذلك من غير ورود السمع ؟ وما الفصل بينكم وبين من يسميه جسدا ويريد به الوجود ، وإن كان يخالف مقتضى اللغة ؟ فان قيل : أليس يسمى نفساً ؟ قلنا : اتبعنا فيه السمع وهو قوله تعالى : « تَعْلَمُ مَا فِى

١٥ أ نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ / مَا فِى نَفْسِكَ »[٢] ولم يرد السمع بالجسم .

مسألة : لا يجوز قيام حادث بذات البارىء تعالى .

وزعمت الكرّامية أنه يقوم بذات البارىء قول حادث وهو قوله للأشياء : كُنْ موجودا أو عرضا أو جوهرا[٣] فيحصل بالوجود فيخلق فى نفسه أوّلا هذا القول ، ثم يحدث ذلك الشيء بعد حدوث هذا القول لا محالة حتى لو أراد أن لا يحدث ذلك كان مستحيلا . ثم زعموا أنه لا يتصف بهذا القول ولا يسمى به قائلا وإنما هو قائل لقائلية قديمة ، والقائلية عندهم القدرة على القول .

والدليل على بطلان قولهم أنه لو قبل ذاته الحوادث لم تخل منها كما أن الجواهر لما قبلت الحوادث لم يُتصور خلوّها من الحوادث . وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . لأنهم قالوا يقوم بذاته قول حادث ، ثم لا يوصف به . ولو جاز فى الغائب قيام حادث بمحل من غير أن يَتّصف المحل به لجاز فى الشاهد أن يقوم بمحل قول أو إرادة[٤] . ثم لا يتّصف بكونه قائلا ومريدا ولأنّهُ له . وجاز أن يقوم بذاته لون حادث ، لأن الحق تعالى جسمٌ على قولهم وهو متحيّز ومختص بجهة . ولا يتقرر فى العقول جسم متحيز يخلو عن الألوان وجاز أن يقوم بذاته قدرة حادثه وعلم حادث .

١٥ ب فإن استدلوا بقوله : « إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إذا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ / كُنْ فَيَكُونُ »[٥] فيدلّ على أنه محدث قوْلا[٦] عند إرادته خلقَ الأشياء . فالجواب فى الآية دلالة على أن قوله ليس بحادث لأنه لو كان حادثا لما جاز حدوثه إلا بقول آخر يسبقه . ثم القول الآخر أيضا لا يجوز

(١) سورة البقرة ٢ آية ٢٤٧ .
(٢) سورة المائدة ٥ آية ١١٦ .
(٣) جوهر : الأصل .
(٤) انظر الأرشاد ص ٤٥ .
(٥) سورة النحل ١٦ ، آية ٤٠ .
(٦) كذا الأصل . ولكنه : أنه يحدث قولا .

حدوثه إلا بقول آخر يسبقه لأنه حادثٌ يريد وجوده وذلك يؤدّى إلى التسلسل وإلى ما لا يتناهى وهو محال .

مسألة : البارىء تعالى ليس بجوهر .

وقالت النصارى هو جوهر وزعموا أن المراد بقولهم جوهرٌ أنه أصل الأقانيم الثلاثة وهى : الوجود والحياة والعلم . ويُعَبِّرُون عن الوجود بالأب وعن العلم [١] بالكلمة وقد يسمونها إبْناً . ويُعَبِّرون عن الحياة بروح القدس ولا يعنون بالكلمة الكلام لأن الكلام عندهم مخلوق . والأقانيم عندهم هى الجوهر بلا زيادة . والجوهر واحد والأقانيم ثلاثة . وليست الأقانيم عندهم موجودات . ثم زعموا أن الكلمة حلّت جسم عيسى كحلول العرض بالجوهر . وقال بعضهم : الكلمة مازجت جسد المسيح كالخمر يمازج اللبن .

والدليل على أنّه لا يوصف بأنه جوهر ، أن الجوهر لا يخلو من الحوادث وقد ثبت بالدليل أنه لا يجوز أن يوصف ذاته بالحوادث . ولأن الجواهر متحيِّزة [٢] والحقُّ سبحانه وتعالى لا يجوز أن يكون متحيِّزاً .

١٦ أ والدليل على فساد / برهان النصارى أن نقول لهم : بما أنكرتم على من يثبت أربعة أقانيم ويعد القدرة أقنوماً آخر مثل العلم سواء ؟ وبماذا يرجح قولكم على قولهم ؟ ولأن الكلمة على زعمهم حلّت فى المسيح فهل فارقت الجوهر أم لا ؟ فإن زعموا أن العلم فارق الجوهر لم يجز أن يكون الجوهر ثلاثة أقانيم ، حين صار العلم حالاً فى جسد المسيح . وإن قالوا : لم يفارقه [٣] ، فكيف حلّ جسد عيسى مع قيامه بالجوهر الاول ؟ إذ لا يجوز حلول صفة فى جسم مع بقائها فى جسم آخر . ولأنه لو جاز أن تحل الكلمة فى المسيح جاز أن يحل الجوهر بنفسه فى المسيح وما انفصل . وأنه لو جاز أن تحل الكلمة فى المسيح جاز أن يحل فيه روح القدس وهى أقنوم الحياة . فإن من حكم العلم أن لا يفارق الحياة ولا يتصور وجوده دون الحياة .

ويقال : بم تنكرون على من يقول أن الكلمة حلّت جسد موسى ، صلوات الله عليه ، ولذلك كان يقلب العصا ثعباناً ويفلق البحر ؟ ولأنهم قالوا : المسيح ابن الإله واتفقوا أن المسيح ناسوت ولاهوت حتى أطلق القول بأنه صُلب المسيح وقالوا : إنما صُلب الناسوت دون اللاهوت وإطلاق إسم الإله يقتضى بمحض الالهية .

(١) العلة : الأصل . راجع الارشاد للجوينى ص ٤٧ سطر ١٢ .

(٢) متحيز : الأصل .

(٣) وان قالوا : لم لا بفارقه . . . الأصل .

مسألة الباريء تعالى ليس بعرض .

١٦ ب والدليل عليه أن العرض لا بدّ له من محل يقوم به . والباريء تعالى / لا يجوز أن يكون فى محل . والدليل عليه أن الدلالة قد دلّت على حدوث الأعراض . والخالق لا يجوز أن يكون حادثا . والدليل عليه أن الدليل قد دل كونه عالماً ، قادراً ، حياً . والعرض لا يقبل الصفات كالحركة لا توصف بالسواد والبياض .

مسألة : الباريء سبحانه وتعالى قادرٌ .

والدليل عليه أنّا نعلم أن الفعل فى الشاهد لا يصحّ إلا من قادر عليه ولطائف صُنعه ظاهرة . فثبت بذلك كونه قادراً . ويدلّ عليه من حيث الشرع كقوله تعالى : « قُلْ هُوَ القَادِرُ عَلَى أنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِنْ فَوْقِكُمْ »[١] وغير ذلك من الآيات .

مسألة : صانع العالم عالِم .

والدليل عليه أن دلالة العَالِم فى الشاهد ترتُّب الفعل وٱنتظامُه . فإن مَنْ رأى أَسطُراً مكتوبة منظومة يعلم أن ذلك لم يصدر من جَاهل بالخط [و]الترتيب والإحكام والنظام ظاهرةٌ فى أفعاله[٢] . فدلّ على كونه عالماً .

والدليل عليه من الكتاب قوله تعالى : « عَالِمُ الغَيْبِ وَٱلشَهَادة »[٣] وقوله عالم الغيب فلا يُظهِر على غيبه وغير ذلك من الآيات .

مسألة : الحق سبحانه وتعالى حيٌّ .

والدليل عليه أنه قد ثبت بدلالة العقل[٤] قدرته وبانتظام الفعل علمه . ولا يجوز أن يكون

١٧ أ قادراً عالما ولا يكون حياً . فإن الميّت والجماد لا يجوز وصفه بالقدرة والعلم . / والدليل عليه من الكتاب قوله تعالى : « هُوَ ٱلحَيُّ لاَ إلَـهَ إلَّا هُوَ » . وقوله تعالى : « وَعَنَتْ ٱلوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلقَيُّوم »[٥] . وغير ذلك من الآيات .

مسألة : الباريء سبحانه وتعالى مريد لأفعاله على الحقيقة .

وأنكر الكعبي كونَه مريداً . والدليل على فساد قول الكعبي أنّا قد علمنا أن اختصاص أفعال العباد بأ[ن][٦] الوقوع فى بعض الأوقات على أوصاف مخصوصة يقتضى القصد منهم إلى تخصيصها

(١) سورة الأنعام ٦ آية ٦٥ .
(٢) . . . ان ذلك لم يصدر من جاهل بالخط الترتيب والاحكام والنظام ظاهر فى أفعاله : الأصل .
(٣) سورة الأنعام ٦ آية ٧٣ .
(٤) بالدلالة العقل ، الأصل .
(٥) سورة غافر ٤٠ آية ٦٥ . سورة طه ٢٠ آية ١١١ .
(٦) النون ساقطة بالنص .

بأوقاتها وأوصافها . والدلالة العقلية يجب اطرادُها شاهداً وغائباً إذ لو جاز أن لا تطّرد دلالة الإرادة فى الغائبة حتى [؟] ، لا يوصف البارىء تعالى بكونه عالما [١] .

فان قيل : إنما دلّ اختصاص الفعل بوقتٍ وصفةٍ على القصد فى الشاهد ، لأن علمه لا يحيط بما غاب عنه . وإذا لم يُحِطْ علمه بوقت وقوع الفعل وصفته لم يكن بدّ من القَصد ، والبارىء سبحانه وتعالى عالمُ الغيبِ ، فيُستَغنَى بعلمه عن إثبات كونه مريدا .

ولو جاز أن يقال أنه يستغنى بكونه عالماً عن وصفه بالإرادة [٢] ، فرقا بين الشاهد والغائب ، لجاز أن لا يوصف البارىء بالقدرة أيضا لاتصافه بالعلم ، فرقا بين الشاهد والغائب . على أن هذا باطل لأنّا قدرنا [٣] فى الشاهد فاعلا عَالِم ما سيكون من فعله بأخبار صادقة ووقت وقوعة وصفته لم تكن بدّ من الإرادة والقصد / وقت الفعل . فبطل أن يكون وصف الإرادة فى الشاهد ١٧ ب لفقد العلم .

فإن قالوا : الفعل فى الشاهد أيضا لا يدل على القصد والارادة . وإنما عُرف القصد والارادة بدليل آخر . قلنا : لو جاز أن يقال مثل هذا فى الارادة لجاز أن يقال : الفعل المُحكَم المُتقَن لا يدل على العلم فى الشاهد . وإنما عرفنا العلم فى الشاهد بدليل آخر .

والدليل عليه من الشرع قوله تعالى : « يَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَاءُ » . . . « وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ » . وقوله : « إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ » [٤] . وغير ذلك من الآيات .

مسألة : البارىء تعالى سميع بصير .

وقال الكعبى لا يوصف بالسمع والبصر وزعم أن معنى السمع والبصر فى وصفه أنه عالم بالمعلومات على حقائقها .

وقال الجبائى : المعنى كونه (*sic*) سميعا بصيرا أنه حىّ لا آفة به ولا يجوز وصفه بالسمع والبصر .

والدليل عليه أنّا قد بينّا بالدليل كونه حياً والحىّ يجوز أن يتصف بالسمع والبصر . فإذا لم يتصف به وجب اتصافه بضده لأن من اتصف بقبول الضدين على البدل ولم يكن بينهما واسطة يستحيل خلوّه عنها . وضدّ السمع [٥] والبصر آفة ونقص والآفات لا يجوز عليه تعالى .

(١) كذا فى النص . راجع الارشاد ص ٦٤ س ١٠–١٢ .
(٢) وصفه الارادة : الأصل.
(٣) قدنا : الأصل .
(٤) سورة ابراهيم ١٤ آية ٢٧ . سورة المائدة ٥ آية ١ . سورة النحل ١٦ آية ٤٠ .
(٥) الضد السمع : الأصل .

فإن قيل : ولِمَ قلتم أنّه يجوز اتصافه بالسمع والبصر ؟ وبم أنكرتم على من يزعم[1] استحالة اتصافه بالسمع والبصر وأضدادِهما كما يستحيل عليه الاتصاف بالبياض وبما يضاده من الألوان ، ١٨ أ / ويستحيل وصفه بالحركة والسكون .

قلنا : الدليل عليه أنّا قد علمنا أن الحيّ فى الشاهد يجوز أن يتّصف بالسمع والبصر وأن الجماد والميت لا يجوز أن يتصف بهما . وإذا سبرنا المعانى لم يكن المصحّح للسمع والبصر فى الشاهد إلا الحياة . وقد ثبت الحياة فى الغائب فوجب القول باتصافه بالسمع والبصر .

فإن قيل : إذاً ثَبَتّم السمع والبصر وهما إدراكان ثم رأينا فى الشاهد إدراكا[2] يتعلق بالطعوم وهو الذوق ، والآخر يتعلق بالروائح وهو الشمّ ، والآخر يتعلق باللين والخشونة والحرارة والبرودة ، فهل يثبت للبارىء تعالى هذه الادراكات ؟

قلنا : نعم يثبت لله تعالى هذه الادراكات لأن لكل واحد من هذه الادراكات ضدّا وضده آفة . فإذا لم يتصف به وجب وصفه بضده ، إلا أنه لا يسمى شامّاً ولا ذائقاً ولا ماسّاً لأسباب ، منها :

أنه يعتبر فى أساميه وفى أسامى صفاته ورود الأذن[3] والشرع ما ورد به .

والثانى أن الوصف بالشم والذوق واللمس يقتضى نوع إتصال بين الشّامّ والمشموم والذائق والمَذوق . والحق تعالى يتقدّس عن الاتصال . وأما السمع والبصر لا يقتضيان إتصالا .

والثالث أن هذه الصفات لا تنبىء عن حقيقة الادراك لأنه يصح أن يقول القائل : شممت ولم يدرك رائحته[4] ، ولو كان / إدراكا لتناقض قوله . وصار بمنزلة ما لو قال : أدركت الرائحة ولم أدرك . فنطلق القول بوصف الادراك ولا تثبت هذه الاوصاف . ١٨ ب

والدليل عليه من الشرع قوله تعالى فى مواضع كثيرة « السميع » و« البصير » . والدليل عليه أنه أنكر على عَبَدَة الأوثان وردّ عليهم صنيعهم بأنه لا سمع لمعبودهم ولا بصر . وقال خبرا عن إبراهيم ، عليه السلام : « لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ »[5] ؟ فثبت بذلك ما ذكرنا .

مسألة : البارىء تعالى متكلم .

وطريق إثبات كونه متكلما مثل طريق إثبات السمع والبصر إلا أنه لا بدّ فى إثبات ذلك من إثبات حقيقة . وسنذكرها بعد ذلك .

(١) تزعم : الأصل .
(٢) ادراك : الأصل .
(٣) كذا فى النص .
(٤) كذا فى النص ولكن كلمة ناقصة بعد شممت . راجع الارشاد ص ٧٧ .
(٥) سورة مريم ١٩ آية ٤٢ .

والدليل عليه من الشرع قوله تعالى : « فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ ٱللَّهِ »[١] وغير ذلك من الآيات .

مسألة : البارىء تعالى باقٍ .

والدليل على أنّه باقٍ ما قدّمنا من الدلالة على أنه ، سبحانه وتعالى ، قديم . فان القديم يستحيل عدمه وإذا ثبت ذلك وجب وصفه بالبقاء لأن البقاء استمرار الوجود .

والدليل عليه من الشرع قوله تعالى : « وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ »[٢] وغير ذلك من الآيات .

مسألة : إذاً ثبت أن البارىء قادر ، عالم ، حيّ . وعندنا البارىء تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حيّ بحياة ، وعلمه قديم وقدرته قديمة . والمعتزلة وافقونا على وصفه / بأنه عالم ، قادر ، ١٩ أ حيّ إلا أنهم نفوا العلم والقدرة والحياة ثم اختلفوا فى العبارة عن وصفه بهذه الأوصاف . فقال بعضهم : هو عالم لنفسه وقادر لنفسه . وقومٌ قالوا عالم لا لنفسه ولا بعلة . وقومٌ قالوا هذه الأحكام ثابتة بأنفسها . ولا بد فى إثبات الصفات الأزلية من أصل تقدم ذكرها وهو أن يعلم أن طريق إثبات الصفات إعتبار الغائب بالشاهد بجامع يجمع .

والجامع أربعة أشياء :

أحدهما : العلة . ذلك إذا رأينا حكما ثابتا فى الشاهد بعلة وجب تعليق المعلوم بتلك العلة فى الغايب . مثاله أن كَوْنَ العالِمَ عالِماً فى الشاهد مقيّد بالعلم . فوجب أن يكون فى الغائب مثل ذلك .

والثانى : الشرط . فإذا ثبت فى الشاهد حكم يتعلق بشرط وثبت مثل ذلك الحكم غائبا فيجب أن يكون مشروطاً بذلك الشرط . ومثاله أن شرط العالم فى الشاهد أن يكون حياً فيشترط ذلك فى الغائب .

الثالث : الحقيقة والحدّ . مثل قوله : حقيقة العالم من قام به علمٌ ، فيقتضى فى الغائب بمثل ذلك .

الرابع : الدليل . فإذا دل الدليل على مدلولٍ عقلا لا يوجد الدليل إلا والدال عليه غائباً وشاهداً[٣] وذلك مثل دلالة / الصّنع على الصانع[٤] . ١٩ ب

فطريق اعتبار الغائب بالشاهد هذه الطرق . ولا يعتبر مجرد الصورة حتى تضاهى مذهب الدهرية ويلزم من ذلك إثبات جسم محدود [ب]اعتبار الغائب[٥] بالشاهد إذا عُرفت هذه المقدمة .

(١) سورة التوبة ٩ آية ٦ .
(٢) سورة الرحمان ٥٥ آية ٢٧ .
(٣) لا يوجد الدليل إلا والدل عليه . . . ، الأصل .
(٤) الدلالة الصنع ، الأصل .
(٥) اعتبار الغائب ، الأصل .

والدليل على إثبات الصفات لله تعالى أنه قد ثبت وتقرر وأن وصفنا الحيّ فى الشاهد بأنه عالم معلّل بالعلم وقد وصفنا الحق سبحانه بكونه عالما فلا بدّ وأن يكون معللا بالعلم . إذ لو جاز عالِم لا عِلْمَ له ، جاز تقدير علم لا يتصف محله بكونه عالما ، شاهدا وغائبا . استحال إثبات عالم لا يتصف بعلمه شاهدا وغائبا . فان قيل : بم أنكرتم على من قال لكم : وصَفْنا الشاهد بكونه عالما إنما كان معلّلا بالعلم لأنه حكمٌ جائز ، فافتقر إلى مُقتضٍ أو مخصِّص . فأما كونه ، سبحانه وتعالى ، عالما صفة واجبة والواجب يستقلّ بوجوبه عن مقتضٍ يقتضيه . وصار هذا كما أن وجود البارىء سبحانه وتعالى لـمّا كان واجبا لم يتعلق بموجب ومقتضٍ . ووجود المحدثات لما كان جائزا افتقر إلى مقتضيه ومخصِّصٍ يخصّصه .

قلنا : بم أنكرتم على من يقول لكم أن الحكم الجائز يتعلق بعلة جائزة والحكم الواجب يتعلق بعلة واجبة ؟ فكونه / عالما لما كان وصفه واجبا تعلق بعلة واجبة وهى علمه القديم . وليس كما استشهدوا به من الوجود . لأننا لم نُعَوِّل على ما ادّعوه من الواجب والجائز ولكن وجوده سبحانه ، ليس مقتضىً لأنه لا أوّل له . وألّا أوّل له لا يتعلق بفاعل . لان الفعل لا بد أن يكون له أوّل [1] . على أن هذا الكلام يبطل عليهم بالشرط . فانهم زعموا أن كونه ، سبحانه وتعالى ، عالما مشروطا بكونه حياً كما أن العالم فى الشاهد مشروط بالحياة . فإذا لم يفصلوا بين الواجب والجائز فى الشرط امتنع الفصل بينهما فى العلة .

٢٠ أ

طريقة أخرى :

أن يقال لهم : قد ثبت وتقرّر أن الذى يحيط بالمعلوم ويتعلق به هو العلم ، لاستحالة أن يكون المتعلق بالمعلوم قدرة أو حياة . وقد ثبت أن المعلومات كلها معلومة لله ، سبحانه وتعالى ، قد أحاط بها . ويشهد له قوله تعالى : « وَإِنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً » [2] فوجب وصفه بالعلم .

ومن الدليل بما ذكرناه أنّا قد علمنا أن الحقّ تعالى موصوف بكونه عليما كما أنه موصوف بكونه مريدا .

ثم المعتزلة البصريون ساعدونا أن كونه مريداً ليس لنفسه . فكذلك وصفه بكونه عالما وجب أن لا يكون للنفس . والدليل عليه من الكتاب قوله تعالى : « أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ » [3] .

شبههم فى المسألة :

٢٠ ب

قالوا لو ثبت لله تعالى / صفة لكانت قديمة والقدم من أخصّ أوصاف البارىء ، والاشتراك فى الوصف الأخص يوجب الاشتراك فى كلّ وصف وفى ذلك قول باثبات إلهين (؟) [4] .

(١) لأن الفعل لا بد له أن يكون اول . . . الأصل .
(٢) سورة الطلاق ٦٥ آية ١٢ .
(٣) سورة النساء ٤ آية ١٦٦ .
(٤) باثبات اله : النص .

فنقول لهم فى الجواب : هذا بناء على أصلكم . وعندنا الاشتراك فى الاخص لا يوجب الاشتراك فيما عداه . وقد ذكرنا هذا الفصل فيما تقدم [١] .

جواب آخر ما ذكروه مجرّدُ الدعوى فإنّا لا نُساعِدهم على كون القِدَم من أخص أوصاف البارىء [٢] .

شبهة أخرى ، وعليها مُعَوَّلهم قالوا : علم البارىء على زعمكم يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات على التفصيل . وفى الشاهد العلم الواحد لا يتعلق بمعلومات مختلفة . فإن العلم بالسواد غير العلم بالبياض ، وإنما يتعلق بمعلوم واحد . فالعلم الواحد عندكم فى حكم العلوم المختلفة . ولو جاز ذلك لجاز أن يكون العلم فى حكم القدرة ، وإن كان العلم والقدرة مختلفين . ويلزَم من ذلك أن يكون للبارىء صفة واحدة وهى علم وقدرة وحياة وسمع وبصر وذلك مستحيل . فكذلك إثبات علم يتعلق بمعلومات مختلفة مستحيل [٣] .

الجواب : إن الدليل العقلى يقتضى إثبات صفة هى علم . فأما كون العلم صفة زايدة على القدرة لم نعلمه عقلا ولكن [نعلمه] بالدلالة السمعية . فإن الذين تكلموا فى الصفات بالنفى والإثبات أجمعوا / على نفى صفة وهى فى حكم العلم والقدرة . ٢١ أ

فإن قيل : فاذا لم يبعد على قولكم إثبات علم فى حكم علوم مختلفة فما المانع من قولنا عالم لنفسه ، قادر لنفسه ، ويكون نفسه فى حكم العلم والقدرة فليُستغنى بذلك عن الصفات .

قلنا المانع منه أن ذات البارىء تعالى لو كان فى حكم العلم لكان علما ، لأن ما يتعلق بالمعلوم علم والقول بأن ذاته علم باطل على القطع . ثم يقال لهم : الفعل قد دلّ على إثبات العلم وانعقد الإجماع على أن وجود البارىء ليس بعلم فيحصل من مجموع ذلك : أن العلم زائد على الوجود .

مسألة : لله تعالى صفة هى الإرادة تتعلق بالمرادات كلّها .

وذهبت المعتزلة البصرية إلى أن البارىء تعالى مريد بإرادات حادثة لا فى محال فتُحدث تلك الإرادات لا فى محال ، ويصير البارىء بها مريدا . ثم زعموا أن الإرادات لا تتعلق بها الإرادة .

والدليل على بطلانه أن إرادته لو كانت حادثه لافتقرت إلى تعلق إرادة أخرى بها ، لأن كل فعل يُنْشِئه [٤] الفاعل العالم به ويوقعه على صفة مخصوصة فى وقت مخصوص ، لا بد وأن يكون قاصداً إلى إيقاعه ، إذ لو جاز وقوعه من غير قصد لجاز وقوع سائر الأفعال من غير قصد .

(١) انظر ص ١٥ .
(٢) من الاخص الاوصاف البارىء ، الأصل .
(٣) مستحيلة ، الأصل .
(٤) لأن لكل فعل ينسبه ، الأصل .

٢١ ب ولو افتقرت الإرادة إلى إرادة / أخرى لافتقرت تلك الإرادة إلى مثلها فيتسلسل وهو باطل. فثبت أن إرادته قديمة . فإن زعموا أن الإرادة لا تراد فى نفسها لكن يراد بها فهو خطأ . لأنه لو صحّ ما قالوا فى الإرادة ، لصحّ قول جهم فى العلم إن الله تعالى علوماً ثابتة يعلم بها الحوادث ولا يعلم العلوم فى نفسها . ولما كان قول جهم فى العلم باطلا كذلك قولهم فى الإرادة .

ثم نقول : من أصلكم أن المثلين يجب إشتراكهما فى جميع الصفات وإرادتنا مثل الإرادات الحادثة لاشتراكهما فى الوصف الأخص وهو كونهما إرادة . ومن حكم إرادتنا القيام بالمحل فأثبتوا لإرادة البارىء تعالى محلا . ثم يلزمكم من ذلك قيام إرادته بحمار أو كلب وذلك محال .

فان قالوا : الإرادة من شرطها الحياة وبنية مخصوصة لا تتعلق بكل محل . فنقول فى إثباتكم إرادةً لا فى محل[1] نفى المحل والبنية والصفة التى أشرتم إليها . فإذا جاز نفى أصل المحل لِمَ لا يجوز نفى شرط المحل حتى تقوم إرادته بكل بنية مخصوصة ؟

مسألة : ذكرنا أن الله تعالى علما يتعلق بالمعلومات وعلمه صفة قديمة بذاته .

وذهب جهم بن صفوان إلى أنّه ليس لله تعالى علم قديم ولكن له علوم حادثة على عدد المعلومات

٢٢ أ وكلما تجدّد شىء حدث لله تعالى علم يتعلق به يكون وقوع ذلك العلم سابقا / على وقوع المعلوم وتتعاقب العلوم كما تتعاقب المعلومات .

والدليل على بطلان قوله أن الحوادث قد افتقرت إلى علوم تتقدمها والعلوم مشاركة للحوادث فى كونها أفعالا حادثة . فوجب أن تتقدمها علوم غيرها . وفى ذلك إثبات علوم لا نهاية لها . ويقضى ذلك إلى القول بقِـدم العالم . فإن قالوا العلوم تحدث من غير علوم تتقدمها فيلزمهم من ذلك استغناء جملة الحوادث عن العلم وهو باطل على القطع .

ومن الدليل على بطلان قوله أن العلوم الحادثة لا تخلو إمّا أن تكون فى غير محل أو قائمة بأجسام أو قائمة بذات البارىء . فإن زعم أنها قائمة لا فى محل فالرد عليه مثل الرد على معتزلة البصرة فى الإرادة . وإن زعموا قيامها بذات البارىء فالكلام عليه مثل الكلام على الكرامية حيث جوّزوا قيام الحوادث بذاته . وإن زعموا قيام العلوم بأجسام لزمهم من ذلك أن يقوم علم بجسم[2] والعالم به جسم آخر ، وذلك باطل على القطع .

شبهة الجهمية : قالوا البارىء تعالى عالِمٌ بأزله بأن العالَم سيقع ، فلما وقع كان ذلك معلوما متجددا[3] ، لأنه [وقع] من قبله ما علمه . واذا تجدّد له حكم اقتضى تجدد موجب الحكم . وفى ذلك إثبات علوم متجددة .

(١) المحل : الأصل . — (٢) علم جسم : الأصل . — (٣) محددا : الاصل .

قلنا : البارىء ، تعالى ، لا يتجدد له حكم ولا تتعاقب عليه الأحوال . لأنه يلزم من ذلك القول بحدوث الصانع كما لزم القول بحدوث الجواهر لتعاقب الحوادث عليها . بل البارىء تعالى موصوف بعلم واحد يتعلق بالمعلومات لا يتجدد ولا يتعدد وهو غير مستحيل فى العقل . والذى يدل عليه أنّا لو قدّرنا فى الشاهد علما حادثا باقيا متعلقا بمجىء المطر غداً ، وقـدّرنا استمرار العلم إلى وقت وقوع المطر ، تفتقر حالة وقوعه إلى علم متجدد [1] بوقوعه .

والدليل عليه أنّا إذا قـدّرنا علما سابقا على وقوع المطر أنه سيقع وقـدّرناه باقيا إلى وقت وقوعه ، وقلنا لا يتعلق العلم السابق بالوقوع ، يلزمه أن يكون جاهلا بالوقوع فى وقت الوقوع أو غافلا عنه مع تقدير دوام العلم [بالوقوع فى الوقت المعين] [2] . وذلك محال . فثبت بذلك أن العلم السابق على الوقوع إذا كان باقيا إلى وقت الوقوع يُغنى عن تجدّد علم . وعلومنا فإن لم تكن باقية [3] ، إلى أن الدلالة العقلية قد تُبنى على الموجودات مرة وعلى التقديرات أخرى . فإذا لم يلزم فى الشاهد تجدّد علم عند تقدير علم باقٍ ، لم يلزم فى حق الصانع تجدد علم عند الوقوع لأن علمه السابق باق عند الوقوع [4] .

مسألة : عند أهل الحق البارىء تعالى متكلم بكلام قديم أزلىّ غير مفتتح الوجود . / وكلامه أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد . ٢٣ أ

وذهبت المعتزلة والخوارج الى أن كلام البارىء [5] تعالى مفتتح الوجود وليس بقديم . ثم منهم من يطلق القول بأنه مخلوق ومنهم من يمتنع من إطلاق هذه اللفظة مع القطع بأنه ليس بقديم ، إحترازاً مما فيه من الافهام . لأن المختلق (*sic*) ما لا يكون له أصل .

وقالت الكرامية : الكلام قديم والقول حادث غير محدث والقرآن قول الله وليس بكلام الله . والكلام عندهم القدرة على التكلّم . والكلام فى هذا على أصلين : أحدهما إثبات حقيقة الكلام والثانى إثبات حقيقة المتكلّم .

فأما الاصل الأول حقيقة الكلام : المعنى القائم بالنفس الذى يدل عليه العبارات والاشارات والكتابة ، فتسمى كلاما . ثم المذهب الصحيح أن العبارات كلام على الحقيقة وإسم الكلام نتناولها (*sic*) على الحقيقة لا على المجاز . ومن أصحابنا من قال : تسمية العبارات كلام على سبيل المجاز لأنه

(١) مجدد : الأصل .
(٢) زيادة اجتهادية . راجع الأرشاد ص ٩٨ س ٩ — ١٢ .
(٣) وعلومنا وان لم يكن باقية إلى ان دلالة العقلية . . . الأصل . راجع الأرشاد ص ٩٩ س ١ — ٥ .
(٤) الانه علمه السابق باق عند الوقوع : الأصل .
(٥) وذهبت المعتزلة والخوارج ان الكلام البارى : الأصل .

دلالة على الكلام كما يسمى علما . يقول القائل : سمعت اليوم علوما كثيرة ويريد به العبارات الدالّـة على العلوم .

وقالت المعتزلة : حقيقة الكلام حروف منتظمة وأصوات منقطعة دالة على أغراض صحيحة .

والدليل على بطلان تقديرهم أن حدّوا الكلام بالحروف وقد نجد الحرف الواحد كلاما صحيحا مثل لفظة الأمر من « وق » و« وشى » ق ووش . وليس ها هنا حروف ولا أصوات ، ولأنهم ذكروا فى الحدّ [أنها] « دالة على أغراض »[1] وليس يصحّ . لأن من يلفظ بكلمات / لا تُفيد يسمى متكلما وليس ها هنا غرض . ولأنهم قالوا : الحروف المنتظمة والأصوات المنقطعة ، والحروف نفس الأصوات ولا معنى لتكررها فيجب حذفها[2] . فاذا حُذفت ، يبقى قولهم الأصوات المنقطعة . والأصوات المنقطعة لا تفيد فائدة ما لم يقع الاصطلاح على كونها دالّـة على غرض فبطل تحديدهم .

٢٣ ب

وأمّا الدليل على إثبات ما ذكرناه من كلام النفس أن العاقل إذا أمر عبده بأمر وجد فى نفسه طلب الطاعة منه وجداناً ضروريا قبل أن يُعلّمه به . ثم يدله على ما فى نفسه بلغة أو إشارة أو كناية . فدلّ ذلك على ثبوت كلام النفس .

فإن قيل : بم أنكرتم على من قال أن الذى يجده فى نفسه إرادة من الآمر امتثالَ المأمور به ؟ قلنا : ليس من شرط الأمر أن يكون مريدا للمأمور . وسنذكر ذلك . وإذا لم تكن الإرادة من شرط الأمر بطل أن يكون ذلك المعنى هو الإرادة .

فإن قيل : فبم أنكرتم على من قال أن الذى يجده فى نفسه إرادة تجعل اللفظة أمرا على جهة الايجاب أو على جهة الندب وليس بكلام ؟ قلنا هذا باطل لأن اللفظة تقتضى بالفراغ منها وذلك الطلب والاقتضاء مستمر الوجود والماضى لا يراد ولكن يتلهّف عليه ونحن نعلم أن ما يجده فى نفسه من الاقتضاء والطلب ليس بتلهّف . فبطل أن يكون ذلك إرادة .

٢٤ أ

فإن قيل : بم أنكرتم على من / يقول أن ما يجده فى نفسه ضرب من الاعتقاد وليس بكلام ؟ قلنا : هذا محال لأن الاعتقاد إمّا أن يكون علما أو ظناً أو شكّـاً أو جهلا . والذى يجد فى نفسه الطلب والاقتضاء يقطع بأنه ليس بعلم ولا ظن ولا شك ولا جهل . فبطل أن يكون ذلك إعتقاداً على أن جميع ما ذكروه يُبطل عليهم بالنظر . فإن قائلا لو قال : النظر إرادة علم المنظور أو ضرب من الاعتقاد لكان فى مثل منزلتهم . ونحن نعلم أن النظر ليس هو إرادة ولا اعتقاداً ،

(١) الدالة على أغراض : الأصل . — (٢) فلا معنى للتكرر له فيجب حذفه : الأصل .

ومن الدليل على ما ذكرنا أن قول القائل « افعل » قد يتضمن الايجاب كقوله تعالى : « أَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ » وقد يتضمن الاستحباب كقوله تعالى : « وافْعَلُوا ٱلخَيْرَ » وقد يتضمن الاباحة كقوله تعالى : « فَإِذا طَعِمْتُمْ فانْتَشِرُوا » وقد يراد به التهديد كقوله تعالى : « اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ »[1] وإذا كان لفظ الأمر يتردّد على هذه الوجوه فقد يقول « افعل » ويريد به الوجوب وقد يريد الاستحباب وقد يريد به الاباحة وقد يريد به التهديد . وصورة الحروف والاصوات واحدة ولو كان الامر نفس اللفظ لما اختلف . فعلم أن الايجاب صفة قائمة بالنفس يتميز بوصفه الخاص عن الاستحباب والاباحة والنهى والتهديد . ثم يقع التنبيه عليه بالعبارة والاشارة / والكناية . ٢٤ ب

فإن قيل : ما ألزمتمونا ينعكس عليكم . فانكم جعلتم العبارة دلالة على ما فى النفس . ولا يجوز أن يكون دليل الايجاب والاستحباب واحداً[2] .

قلنا : التمييز يحصل بالقرآن لا بنفس الاصوات والحروف ، والقرآن عندهم ليس من الكلام . والدليل على إثبات كلام النفس من جهة الشرع قوله تعالى : « يَقُولُونَ فِى أَنْفُسِهِمْ »[3] فأثبت قولٌ . وقال صلى الله عليه : « رُفِعَ عن أمتى ما حدّثت به أنفسهم » وقال عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه : « زَوَّرْتُ فى نفسى كلاماً يوم السقيفة »[4] . ويقول الرجل فى العادة : « فى نفسى كلام أريد أن أعرضه عليك » وقال الأخطل : « إن الكلام لفى الفؤاد » . وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فثبت أن وراء العبارة والحروف كلاما .

وأما الأصل الثانى فعندنا المتكلم من قام بذاته الكلام كالعالم من قام به العلم . وعندهم المتكلم من يفعل الكلام . وليس من الشرط قيامه بالمتكلم كما لا يشترط قيام الفعل بالفاعل . والمسألة فى الحقيقة بناء على أصل وهو أن عندنا لا فاعل بالحقيقة إلا الله تعالى وإن أثبت ذلك فالله تعالى فاعل كلامنا وليس متكلما به . فبطل أن يكون المتكلم من يفعل الكلام .

والدليل على بطلان كلامهم أنه لو كان المتكلم من يفعل الكلام[5] لكان / المُصَوِّت من ٢٥ أ يفعل الصوت . ويلزم من ذلك أن يكون البارىء ، سبحانه وتعالى ، مصوّتا من حيث خلق الأصوات . والدليل عليه [أن] من سمع كلاما من آخر عَلِمَ كونه متكلما من غير أن يخطر[6] بباله كونه فاعلا لكلامه . ولو كان الكلام بمعنى الفعل لكان لا يعلمه متكلما من لا يعمله فاعلا . والذى

(1) سورة البقرة ٢ آية ٤٣ ؛ الحج ٢٢ آية ٧٧ ؛ الاحزاب ٣٣ آية ٥٣ ؛ فصلت ٤١ آية ٤٠ .
(2) والاستجاب . . . الأصل .
(3) المجادلة ٥٨ ، آية ٨ .
(4) انظر المسند لابن حنبل ٥٦ / ١ .
(5) انه كان المتكلم من يفعل الكلام ، الأصل .
(6) ان خطر بباله . . . الأصل .

يدل على فساد قولهم أن الكلام عندهم حروف منتظمة وأصوات متقطعة . فاذا قال الواحد منا : زرت الكعبة مختارا فهو متكلم به عندهم . ولو قدّرنا أن الله تعالى خلق هذه الحروف [1] والأصوات على صورتها فى بعض عبيده ضرورة بحيث لا يمكنه الشكوك منها فلا يخلو : إمّا أن يُقْـضَى بكون من يسمع منه هذه الحروف متكلما أو لا يُـقضى . فإن قال : يُقضى بكونه متكلماً فقد بطل أن يكون المتكلم من يفعل الكلام لأنه لا فعلَ من جهته ها هنا وإنما الفعل لله تعالى .

وإن قال : ذلك العبد غير متكلم به فقد جحد المشاهدة لأنّا نسمع منه الكلام كما نسمع منه إذا كان مختارا فبطل قولهم . ويقال لهم : من أصلكم أنّه عالم لنفسه فهلا قلتم أيضا أنه متكلم لنفسه ؟ فإن قالوا إنما لم نقل ذلك لأن الصفة لنفسه يعمّ تعلقها . ألا ترى أنه كما كان عالما لنفسه كان عالما بكل معلوم / ونحن نعلم أنّه ليس متكلم بكل كلام فان لنا كلاما حقيقة وليس الله به متكلما . ٢٥ ب
قلنا هذا باطل بالقدرة فإن عندهم البارىء تعالى قادر لنفسه ثم لا تتعلق قدرته عندهم بجملة المقدورات لأن أفعال العباد غير مقدورة لله تعالى على قولهم . فبطل أصلكم بذلك . وإذا أثبت كلام النفس وبطل أن يكون الكلام بمعنى الفعل فقد ثبت كونه سبحانه وتعالى متكلما فلا بدّ أن يكون كلامه قديما لأنه لا يجوز قيام الحوادث بذاته .

شبهتهم فى المسألة :

فإن قالوا قوله تعالى : « اخْلَعْ نَعْلَيْكَ وَأَلْقِ عَصَاكَ » [2] كلام الله تعالى ويستحيل أن يكون البارىء تعالى يخاطب بذلك فى أزله وموسى ، عليه السلام ، غير موجود لأن الخطاب ولا مخاطبَ هناك لغوٌ ، وهذا يَبَابٌ . [3] ويستحيل ذلك فى صفات الله تعالى .

الجواب : إن مثل هذا يُلزمهم . لأن قوله تعالى : « اخْلَعْ نَعْلَيْكَ وَأَلْقَ عَصَاكَ » بإجماع المسلمين كلام الله تعالى فى دهرنا ووقتنا وموسى غير مخاطب به الآن . فإذا لم يمتنع إثبات كلام الآن والمخاطب به قد تقدم ولم يكن لغوا ، لماذا يمتنع إثبات خطاب سابق والمخاطب به متأخـر ؟ وربما أوردوا هذا الكلام على وجه آخر ، فقالوا : إذا أثبتم كلاما قديما أزلياً فلا يخلو إما أن / تحكموا فى الأزل بكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا أو لا تثبتوا [4] له هذه الأوصاف . ٢٦ أ
فإن صرتم إلى نفى هذه الأوصاف أبطلتم الكلام ، إذ لا يعقل كلام لا يتصف بكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا . فإن هذه جملة أقسام الكلام . وإن أطلقتم كونه أمرا ونهيا وخبرا لزمكم إثبات مخاطَبٍ به فى الأزل لاستحالة توجّه الخطاب على المعدوم .

(١) هذا الحروف ؛ الأصل .
(٢) سورة طه ٢٠ آية ١٢ . سورة الأعراف ٧ آية ١١٧ .
(٣) وهذا باب : الأصل .
(٤) ولا تثبتوا : الأصل .

قلنا : عندنا الكلام الأزلى يتصف بكونه أمرا ونهيا والمعدوم على أصلنا مأمور بالأمر الأزلىّ بشرط الوجود وما ألزمونا من الاستحالة فيلزمهم مثله . لأن من مذهب المعتزلة أنه ليس لله تعالى فى وقتنا كلام وإنما كان له كلام وقت الخطاب ، وقد عدم الآن ، ونحن الآن مأمورون بالأوامر . فإذا لم يستعبدوا مأمورا بلا أمر لِمَ أنكروا أمرا بلا مأمور ؟

ثم هذا باطل . فان الله تعالى موصوف فى أزله بأنه قادر بالاجماع . ومن حُكم القادر أن يكون له مقدور والمقدور هو الجائز الممكن وإيقاع الأفعال فى الأزل يستحيل . فاذا جاز وصفه بكونه قادرا مع أن وقوع المقدرات مختص بما لا يزال ، جاز وصفه بكلام أزلىّ هو أمر لمن سيكون .

ثم جوابنا عنه أن الكلام فى الأزل موجود إلا أنه لو وقع الإخبار عنه فى الأزل كان تقديره : إنىّ آمُرُ عبيداً أخلقهم بكذى وكذى وحين خلقهم تقدير الاخبار : افعلوا / كذى ، وبعدما ٢٦ ب يغنيهم تقدير الاخبار عنه : إنىّ أمرت عبيداً خلقتهم بكذى . فالتعبير يرجع إلى الحوادث لا إلى كلامه ومثاله لو قدرنا فى الشاهد كلاما باقيا وقدرنا أن الواحد منا أضمر فى نفسه أن يقول لعبده : « غداً أدخل السوق وأشتر ثوبا » فذلك الكلام الآن موجود وتقدير العبارة عنه إنىّ أريد أن أقول لعبدى : « ادخل السوق واشتر الثوب » فإذا جاء الغد كان تقدير العبارة عنه : « ادخل السوق واشتر الثوب » فإذا مضى الغد والرجل عبّر [١] على ما أضمر فيكون تقدير العبارة بأنىّ قلت لعبدى : « أمس ادخل السوق واشتر الثوب » . فالمعنى القائم بذاته فى الأحوال كلها واحد . والاختلاف يرجع إلى العبارة الدالة عليه لا إلى نفس المعنى [٢] كذى فى وصف كلامه .

ومن شبههم [٣] أنهم قالوا القرآن معجزة الرسول ، صلى الله عليه ، والمعجزة لا تكون إلا أفعالا خارقة للعادة ولا يجوز أن تكون المعجزة قديمة إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون علمه القديم معجزة وسمعه القديم معجزة . وهذا لأن القديم لا يختص ببعض المحدثين حتى يصير معجزة له . وإذا ثبت كونه معجزة ثبت أنه مخلوق .

فالجواب : أن عندهم القرآن حين خلقه كان أصواتا ثم انقضت والمتلو والمحفوظ ليس بكلام الله / تعالى ونفى كلامه أشنع مما ذكرنا . ٢٧ أ

جواب من مذهبهم أن ما تحدّى به الرسول لم يكن كلام الله تعالى ، وإنما تحدّى مثله . وعندهم أن كل قارىء آتٍ بمثل كلام الله تعالى وقد قال : « لَئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلإِنْسُ وَٱلْجِنُّ

(١) والرجل بغد : الأصل . — (٢) إلى النفس المعنى : الأصل . — (٣) من سبهتم : الأصل .

عَلَىٰٓ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ » [1] . فأبطاوا المعجزة فكذّبوا القرآن فظهر فساد قولهم .

مسألة : كلام الله تعالى مُنَزَّلٌ على الحقيقة .

والدليل عليه ظاهر الآيات من كتاب الله تعالى مثل قوله : « إنّا أنزَلْنَاه » قوله حطّ شيء من علوّ إلى سفل ونقله من مكان إلى مكان . ولكن المراد بالإنزال أن جبريل ، عليه السلام ، أدرك كلام الله تعالى فوق سبع سموات ، ثم نزل إلى الارض فأفهم الرسول ، عليه السلام ، ما فهم عند سِدْرَةِ المنتهى وهو كما يقال : « أنزلت رسالة الملك من القصر » لا يراد به حطّ شيء من القصر ، فإنما يراد به ما ذكرنا .

مسألة : كلام الله تعالى مسموع على الحقيقة .

والدليل عليه قوله تعالى : « وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ » [2] والمعنى بقولنا مسموع أن كلام الله تعالى مفهوم السامع عند سماع القرآن والسماع يذكر ويراد به الفهم . يقول القائل : « سمعت كلام فلان الغائب » إذا انتهى إليه معنى كلامه وإن لم يسمع منه . وليس المراد به أن السامع مدرك لنفس / كلام الله تعالى . ٢٧ ب

والدليل عليه أن الله تعالى خصّ موسى ، عليه السلام ، بأن أسمعه كلامه القديم بلا واسطة وخصّ محمد به ليلة المعراج . ولو كان المسموع إدراك كلام الله القديم لما ظهر لتخصيص بعض الأنبياء بذلك فايدة .

مسألة : كلام الله تعالى مكتوب فى المصاحف على الحقيقة ومحفوظ فى القلب على الحقيقة .

والدليل على أنه مكتوب قوله تعالى « فى لوح » ومعناه مكتوب فى لوح محفوظ ولا يوصف بأنه حالّ فى المصحف ولا فى القلب وهذا كما أن الله تعالى على الحقيقة معبود فى مسجدنا معلوم فى قلوبنا مذكور بألسنتنا . ولا يوصف البارىء تعالى بالحلول والانتقال .

مسألة : القراءة عندنا أصوات القرّاء ونَغَمَاتهم وهى اكتسابهم والمفهوم عند القراءة كلام الله تعالى .

والدليل عليه أن القارىء يؤمر بالقراءة فى حال الطهارة ويثاب عليها ويمنع عنها فى حال الجنابة ويعاقب عليها ولا يتعلق الثواب والعقاب إلا بما هو كسب العبد . والدليل عليه أن القراءة تستطاب من بعض القرّاء ولا تستطاب من البعض وذلك محال فيما صفته القِدَم .

[1] سورة الاسراء ١٧ آية ٨٨ . — [2] سورة التوبة ٩ آية ٦ .

مسألة : كلام الله تعالى واحد وهو أمر بجميع المأمورات وخبر عن جميع المخبرات يسمى بالعربية / قرآناً وبالعبرانية توراة وبالسرينية إنجيلا وليس طريق إثبات العلم باتخاذ الصفات : العقل . ٢٨ أ بل العقل يدل على إثبات الكلام الواحد ، وإنما عرفناه بالاجماع . فإن الاجماع قد انعقد على نفى ما زاد على الواحد .

مسألة : صفات البارىء لا توصف بأنها متغايرة وكذلك الذات مع الصفات . ولا يجوز أن يقال العلم غير القدرة أو غير الكلام ، ولا أنّ العلم هو الكلام ، أو القدرة هى العلم أو العلم هو الذات أو الكلام هو الذات . ولكن يقال : الذات موجودة والصفات موجودة مع الذات قائمة بالذات [١] .

والدليل عليه أن حقيقة الغيرين الموجودين اللذين يجوز مفارقة أحدهما الثانى بزمان أو مكان أو وجود أو عدم لا يجوز مفارقة الصفات للذات ولا مفارقة الصفات بعضها بعضاً ، بما ذكرنا أن العقل قد دلّ على قِـدَم الصفات ويستحيل عدم القديم .

مسألة : ذهب القدماء من أئمتنا إلى [٢] أن البقاء صفة للباقى زايدة على الذات وأن لله صفة تسمى البقاء كالعلم والقدرة . والصحيح أن البقاء ليس بمعنى زائد على الذات ولكن البقاء إستمرار الوجود .

والدليل عليه : أنّا نصف الصفات الأزلية بالبقاء ولو كان البقاء معنى لما وُصِفَ به الصفات لاستحالة قيام المعنى بالمعنى . ولأنّا / لو أثبتنا بقاء قديما لزمنا أن نصفه ببقاء آخر فيتسلسل ذلك ، ٢٨ ب ونظيره القِـدم . فإن الشىء فى أول حدوثه لا يسمى قديما . فإذا استمر وجوده مدة يسمى قديما . وليس القدم معنى زائدا على الوجود المستمر .

مسألة : للبارىء سبحانه وتعالى فى الأزل إسم وصفة .

وأنكرت المعتزلة ذلك . وقالوا : ليس لله تعالى فى الأزل اسم ولا صفة . وهذا القول يُفضى إلى القول بأن الله تعالى لم يكن له فى الأصل صفة الألوهية [٣] فهو كفر وضلالة .

وحقيقة هذه المسألة تبتنى على معرفة الاسم والتسمية والصفة والموصوف . فالتسمية عندنا لفظ المسمّى الدال على الاسم ، والاسم مدلول التسمية . وقد يُـذكَرُ الاسم ويراد به التسمية توسُّعاً ومجازاً . والوصف قول الواصف والصفة مدلول الوصف . وقد تطلق الصفة ويراد بها الوصف [٤]

(١) الذات موجود والصفات موجودات مع الذات ، قائمات . . . الأصل .
(٢) إلا ، الأصل .
(٣) صفة الالهية : الأصل .
(٤) فى الأصل : وقد يطلق الصفة ويراد به الوصف .

وذهبت المعتزلة إلى أن الاسم والتسمية واحد . والاسم والصفة أقوال المسمّى والواصفين . ولم يكن فى الأزل عندهم لله تعالى كلام وقول ، فلم يكن له اسم ولا صفة . والدليل على أن الاسم يخالف التسمية : قوله تعالى : « سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ »[1] والمسبَّح ذات البارىء تعالى لا قول الذاكرين وألفاظهم وقال تعالى : « مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ »[2] وعبدة الأصنام / مَا عَبَدوا اللفظَ بل عبدوا الأجسام والأعيان فثبت أن الاسم هو المسمى . ٢٩ أ

فان قيل : قد ورد فى الخبر أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قال : لله تسعة وتسعون إسماً[3] ولو كان الاسم هو المسمّى لكان تسعة وتسعون إلهاً .

فالجواب : أن الاسم قد يطلق ويراد به التسمية . فالمراد به « لله تعالى تسعة وتسعون تسمية » . فإذا تقرر ما ذكرنا فأسامى الربّ تعالى على ثلاثة أقسام : فمن الأسامى ما يطلق بأنه المسمّى ، وهو ما دلت التسمية به على وجوده . مثل قولنا « حق » و« موجود » و« ذات » . ومن أساميه ما يطلق بأنه غير المسمى وهو ما دلّت التسمية به على فعله : كالخالق والرازق . ومن أسمائه ما لا يقال فيه أنه هو ولا غير المسمّى . وهو ما دلّت التسمية به وعلى صفة قديمة كالعالم والقادر والسميع والبصير .

مسألة : ما ورد السمع بإثبات صفات الله تعالى لا يدل عليها العقل مثل الوجه فى قوله تعالى : « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلا وَجْهَهُ » والأعين فى قوله تعالى : « تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا » واليدين فى قوله تعالى : « لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ »[4] : واختلفوا فى ذلك .

فذهب جملة إلى أن هذه صفات زائدة على ما دلّت عليه العقول واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : « مَا مَنَعَكَ / أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ »[5] ولا وجهَ لحمله على القدرة لأن جملة المخلوقات حاصلة بالقدرة فتبطل فائدة التخصيص . ٢٩ ب

ومنهم من أنكر أن تكون هذه صفات زائدة على ما دل عليه العقل . وصار إلى أن العين محمول على البصر والوجه على الوجود واليد على القدرة . واستدل عليه بأن قال : العقل قد دل على أن الخلق لا يقع إلا على القدرة ومن أثبت صفة قديمة يقع بها الخلق فقد أبطل حقيقة القدرة وأثبت لها تناهياً . لأن ما حصل باليد لم يحصل بالقدرة فتكون القدرة متناهية . وأيضا فإن آدم ، عليه السلام ، ما استحق السجود لأنه مخلوق باليد ولكن لأمر الحق ، سبحانه وتعالى ، أمر الملائكة

(١) سورة الأعلى ٨٧ آية ١ .
(٢) سورة يوسف ١٢ آية ٤٠ .
(٣) راجع الحديث ، انظر .Conc ١ / ٢٧٢ .
(٤) سورة القصص ٢٨ آية ٨٨ . سورة ص ٣٨ آية ٧٥ .
(٥) ص ٣٨ آية ٧٥ .

بالسجود (١) فصار ظاهر الآية متروكاً ووُجِبَ حَمْلُه على تأويل . وهو أنه تخصيصُ تشريفٍ كما أضاف الكعبة إلى نفسه . وأضاف المؤمنين بصفة العبودية إلى نفسه . وأمّا قوله : « تَجْرِى بأعْيُنِنَا » . فالمراد به الأعين التى تفجرت من الأرض وإضافته إلى الله تعالى على سبيل المُلك . وأما قوله : « وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ » (٢) فمتروك الظاهر إذ لا يختصّ البقاء بعد فناء الخلق بصفة من صفات البارىء / التى هى الوجه ، بل البارىء تعالى باقٍ بعد فناء الخَلق بجميع صفاته . ٣٠ أ ويقال : المراد بالوجه الجهة التى يراد بها التقرب إلى الله تعالى . كما يقال : فعلت كذى لوجه الله تعالى ، خالصا لله تعالى . فيكون معناه : إن كل عمل ما أريد به وجهُ الله يُحبِطه ويُبطله ومما يقرب كما ذكرنا آيات فى كتاب الله وأخبار رسول الله ، صلى الله عليه وسلم .

ومنها قوله تعالى : « اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ » . والغرض من الآية ضرب المثل بدليل أنّه قال فى آخر الآية : « وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ » ومنها قوله تعالى : « يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطتُ فى جَنبِ اللَّهِ » (٣) . معناه جهة أمر الله لأن الجنب إن كان بمعنى الجارحة فالجارحة لا يجوز فى وصفه بالاتفاق وإن كان بمعنى الصفة ولا يكون للتفريط فيه معنى وفائدة . منها قوله تعالى : « يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ » والمراد به التنبيه على أهوال القيامة ، كما يقال قامت الحرب على ساقها أى على شدّتها ومنها قوله تعالى : « وَجَاءَ رَبُّكَ » وقوله : « هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أن يَأْتِيَهُم اللَّهُ » (٤) . . والمراد به : جاء أمرُ ربّك . . ويأتيهم أمر الله .

والدليل عليه أن الله تعالى ذكر فى سورة الأنعام أخبار[ا] عن إبراهيم أن استدل بأقوال الشمس والقمر والكواكب على أنها ليست بآلهة وتبرّء منها . ولو كان البارىء / يجوز عليه الاتيان والمجىء ٣٠ ب لبطلت الدلالة .

ومنها ما روى فى الخبر : « ينزل الله تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا » (٥) فالمراد به أن يأمر الملائكة بالنزول فيكون معناه ينزل ملائكة الله . ونظيره قوله تعالى : « إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ » (٦) . ومعناه يحاربون أولياء الله . ويقال فى العادة نادى الأمير فى البلد والأمير لا ينادى ولكن يأمر به ويضاف إليه لكونه أمراً به ويقال : قتل الأمير فُلاناً وضرب فُلاناً وهو لا يتولىّ بنفسه ويضاف إليه لكونه آمراً له .

(١) وأولى أن يقرأ . . . لأمر الحق . . . فانه أمر الملائكة بالسجود .
(٢) القمر ٥٤ آية ١٤ . الرحمان ٥٥ آية ٢٧ .
(٣) سورة النور ٢٤ آية ٣٥ . سورة إبراهيم ١٤ آية ٢٥ . سورة الزمر ٣ آية ٥٦ .
(٤) سورة القلم ٦٨ آية ٤٢ . سورة الفجر ٨٩ آية ٢٢ . سورة البقرة ٢ آية ٢١٠ .
(٥) انظر *Conc.* ٦ / ١٦٠ .
(٦) سورة المائدة ٥ آية ٣٣ .

ومنها ما روى أن الجبّار يضع قدمه فى النار فيقول قط قط . فالمراد بالجبّار المتجبّر من العباد . والدليل عليه قوله تعالى : « كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ » .

والدليل عليه أن الله تعالى أخبر عن الأصنام أنهم يدخلون النار فى قوله تعالى : « إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ »[1] ثم استدل على نفى صفة الالهية عنهم بدخولهم النار فقال : « لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها » فمن زعم أن البارىء له قدم يضعها فى النار فقد أبطل هذه الدلالة سوى بينه وبين الأصنام .

ومنها ما روى أن الله تعالى خلق آدم على صورته . فهذا بعض الخبر وله سبب وهو ما روى أن رجلا كان يلطم وجه عبد له فنهاه ، صلوات الله عليه ، عن ذلك . فقال لا تلطم وجهه ٣١ أ / فان الله تعالى خلق آدم على صورته ، يعنى على صورة الغلام . وقيل : إن الهاء كناية راجعة إلى آدم نفسه ومعناه : « خلقه بشرا سوياً من غير والد ووالدة ، من غير أن كان نطفة وعلقة ، بل صورة إبتداء ، وخلقه على تلك الصورة . هذ[ه] طريقة المتحققين . والأوْلى لمن لا يَتبحرَ فى العلم الإعراض عن التأويل فى جملة ذلك ، والايمان بظاهر الآيات والأخبار ، وإجرائها كما جاءت مع الاعتقاد بأنه لا يجوز عليه ، سبحانه وتعالى ، ما هو من سِمات المحدَثين وصفات المخلوقين .

مسألة : مذهب أهل الحق أن لا خالق إلا الله فما يحدث فى العالم فكلّها حادثة بقدرته واختراعه .

ولا فرق بين ما لا يتعلق به قدرة الآدميين كالأجسام والألوان والطعوم وبين ما يتعلق به قدرة العباد كالاكساب . وجملة ذلك أن كلّ مقدور لقادر فهو مقدور لله تعالى والله خالقه .

وزعمت المعتزلة أن العباد مخترعون لأفعالهم . فإن البارىء لا يوصف بالقدرة على مقدورات العباد كما لا يوصف العبد بالقدرة على مقدروات الله تعالى . ثم المتقدمون منهم امتنعوا من تسمية العبد خالقا والمتأخرون أطلقوا ذلك .

٣١ ب والدليل على بطلان قولهم أن يقال لهم : زعمتم أن مقدورات العباد / ليست بمقدورة لله تعالى لاستحالة مقدور بين قادرين فقيل : إن يخلق القدرة لعبده هل يقدر على ما يعلم أن العبد سيقدر عليه إذا خلقه ؟ فإن قالوا : لا يقدر بطل ، لأن ما سيقدر عليه العبد من الجائزات الممكنات ولم تتعلق بها قدرة العبد استحال أن لا يقدر عليه الصانع . وإن قالوا يقدر عليه ، فمن المستحيل أن يكون الشيء مقدوراً . ثم يخرج عن كونه مقدوراً بعد ذلك .

والذى يدل على فساد قولهم أن خروجه عن كونه مقدوراً لظهور قدرة العبد ويستحيل مقدور بين قادرين ، فنفاه مقدوراً لله تعالى . ونفيُ قدرة العبد أولى من إثبات قدرة حادثة للعبد ونفى

(1) سورة غافر ٤٠ آية ٣٥ . الانبياء ٢١ آية ٩٨ .

قدرة الصانع . واذا ثبت أنه مقدور لله تعالى ثبت أنه خالقه إذ لا يجوز أن يخترع العبد ما هو مقدور لله تعالى .

ومن الدليل على فساد قولهم أن الفعل المحكم المتقن دلالة على علم مخترعه . ورأينا تصدر من العبد أفعال فى حال غفلته وسكره وجنوبه على الاتساق والاتقان . والعبد غير عالم . كما يصدر منه فى هذه الحالة . فيجب أن يكون من يصدر منه عالما به وليس يتحقق ذلك إلا على مذهب أهل الحق . فان مخترع الأفعال [1] هو الله . فأما / على ما زعموا : العبد هو المخترع ويكون غير عالم . ولو ساغ ذلك لخرج الفعل المحكم [2] من أن يكون دلالة على علم فاعله . فإن عكسوا علينا وقالوا : « أنتم أثبتم للعبد كسبا ويجب أن يكون عالما بما يكتسبه [3] . ثم يصدر عنه القليل من أفعاله فى حال غفلته وهو غير عالم به » . قلنا : ليس من الواجب كون المكتسب عالما بما يكتسبه وإنما يمتنع وقوعه دون علمه لاطراد العادة . فإما أن يكون العلم شرطا فلا .

٣٢ أ

ومن الدليل على فساد قولهم أن من أصلهم صلاح القدرة المتعلقة بالشيء لأمثاله وأضداده . فالقدرة على الحركة قدرة على أمثالها وعلى السكون ، [إذ] الموجودات كلها مشتركة فى تعلق القدرة بها . فيجب أن تتعلق القدرة الحادثة بجميع الحوادث كالطعوم والألوان والروائح ونحوها . كما تتعلق القدرة المتعلقة بالحركة بجميع ما يضادها . ولما لم تتعلق قدرته [بـ]المقدورات مع اشتراك الجميع فى تعلق القدرة بها ، بطل أن يكون العبد مخترعا [4] .

ومن الدليل على فساد قولهم أنهم قالوا : القدرة الحادثة تتعلق بالاختراع إبتداء ولا تتعلق بالعدم والفوات . ومعلوم أن الاعادة بمثابة النشأة الأولى . وكذلك يستدل على قدرة البارىء تعالى على الاعادة بالنشأة الاولى . وعليه يدل نص التنزيل / حيث قال : « قُلْ يُحْيِيهَا الذى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ » [5] . فإذا لم تصلح القدرة الحادثة لاعادة ما يجوز إعادته كيف تصلح لابتداء الخلق والاختراع ؟

٣٢ ب

ومن الدليل على إبطال قولهم إجماع سلف الأمة على الرغبة إلى الله تعالى فى أن يرزقهم الايمان ويجنبهم الكفر والطغيان ويعصمهم عن المعاص . وعليه يدلّ نصّ القرآن من قصة إبراهيم حيث دعا وقال : « رَبَّنَا واجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ » . . . قال : « واجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أن نَعْبُدَ الأَصْنَامَ » [6] ولو كانت المعاصى والكفر غير مقدورة لله تعالى كان ذلك سؤال ما لا يقدر عليه .

(١) المخترع الافعال : الأصل .
(٢) غير واضح فى النص .
(٣) أن يكتسب عالما بما يكتسبه : الأصل .
(٤) الأصل : مخرعا .
(٥) سورة يس ٣٦ آية ٧٩ .
(٦) سورة البقرة ٢ آية ١٢٨ . ابراهيم ١٤ آية ٣٥ .

وذلك محال . فإن قالوا هذه الداعية [١] ليست بخلق الايمان وإنما هو سؤال القدرة على الايمان والله تعالى هو الذى يخلق له القدرة على الايمان وإن كان العبد هو الذى يخلق الايمان .

فالجواب أن هذا خطأ على أصلكم لأن عندكم كل مكلف قادر على الايمان والبارىء تعالى لا يسلبهم القدرة على الايمان . وأيضا فإن القدرة على الايمان قدرة على الكفر ، على قولهم . فلو كان البارىء تعالى معيِّناً على الايمان بخلق القدرة [عليه] لكان معيِّناً على الكفر بخلق القدرة [عليه] كيف ومن العبيد مَنْ عَلِمَ الله أنه لو خلق له قدرة الكفر لكفر . فخلق القدرة فى هذه الحالة ، مع علمه بأنه لا يؤمن ، إعانة على الكفر [٢] .

ومن الدليل على فساد قولهم إطلاق السلف والخلف القول بأن البارىء مالك بكل مخلوق وإله كلِّ محدَثٍ ومن المستحيل أن / يكون البارىء مالك ما لا يخلقه وإله ما لا يقدر عليه . وإذا لم يكن البارىء ربَّ هذه الأفعال وكان العبد خلق أعمال نفسه كان ربَّها . وإليه أشار البارىء فى القرآن حيث قال : « إذاً لَذَهَبَ كُلُّ إلَهٍ بِمَا خَلَقَ » [٣] . . . والقول بذلك كفر .

٣٣ أ

ومن الدليل على فساد قولهم إن الايمان والطاعات أحسن من الأجسام وأعراضها . فلو اتصف العبد بكونه خالقا لايمانه وطاعته لكان أحسن خلقا من ربه . وقد قال الله تعالى : « أحْسَنُ الخَالِقِينَ » [٤] . فإن قيل : لولا القدرة على الايمان لما قدر العبد على الايمان فخلق القدرة على الايمان أحسن من خلق الايمان ، والبارىء تعالى هو أحسن الخالقين . قلنا : فلازم على مقتضى قولهم أن تكون القدرة على الكفر شراً من الكفر وعندكم القدرة صالحة للكفر كما هى صالحة للايمان . وإذا كان ذلك إعانةً على الكفر لم يكن أحسن .

ومن الدليل على بطلان قولهم أقوال الله تعالى : « ذَلِكُمْ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ » [٥] . فتمدّح بالاختراع والابداع ولو كان غيره خالقاً مُبْدِعاً لبطل التمدّح من حيث أنه يصير خاصاً بأنه الخالق لأفعاله دون أفعال غيره . والعبد أيضا يقول : « وأنا خالق كلّ شىء » ويريد به أفعال نفسه . فيبطل المدح . ونستدل بكل آية مثل قوله تعالى : « وَٱللَّهُ عَلَى كُلِّ شىءٍ قَدِيرٌ » [٦] ولا معنى لذلك عند المعتزلة لأنه يقدر على أفعال نفسه / دون أفعال عبيده والعبد كذلك على أفعال نفسه .

٣٣ ب

(١) الدعية : الأصل .
(٢) انظر الأرشاد ص ١٩٦ .
(٣) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ .
(٤) سورة إبراهيم آية ١٤ .
(٥) سورة غافر ٤٠ آية ٦٢ .
(٦) سورة البقرة آية ٢٠ وغير ذلك من الآيات .

ومن الدليل عليه قوله تعالى : « أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ ٱلْخَلْقُ . قُلْ ٱللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الوَاحِدُ القَهَّارُ » [١] . والمعتزلة أثبتوا الشركاء له حيث أثبتوا الخلق لأنفسهم .

شبههم فى هذه المسألة .

قالوا : العاقل يميز بين مقدوره [و] [٢] غير مقدوره ، ويفرق بين الحركة الواقعة بإرادته واختياره وبين حركة المرتعش ، بأن مقدوره يقع على حسب قصده ، وما لا يكون مقدوره لا يقع على حسب قصده . ولو كان فعله غير واقع به لما كان على وَفْق إرادته : كلونه وصورته وسائر صفاته .

الجواب : أن من المقدور ما لا يقع على حسب قصده وإرادته وهو أفعال السكران والنائم [٣] إذا لم يطرد ذلك أبداً لم يدل وقوعه فى بعض الأحوال على حسب إرادته على كونه خالقاً . كما أن الشبع يقع عند الأكل فى عامة الأحوال والريّ عند الشرب ، وفهم المخاطب عند الخطاب ، وحجل الانسان عند التحجيل ، وفزعه عند التهويل . ولم يدلّ وقوع هذه الأشياء على هذه الوجوه على أنه فعل القاصد على أن التفرقة التى ذكروها راجعة إلى تعلق القدرة بأحدهما دون الثانى . وهو كما يفرق الانسان بين العلم والظن مع أنه لا تأثير للعلم والظن فيما تعلقا به .

٣٤ أ

ومن شبههم . قالوا : العبد مطالب من ربه بالطاعة / ويستحيل فى العقول مطالبة العبد بما لا يقع منه ، كما يستحيل مطالبته بألوانه وخِلقته وسائر صفاته . وربما قرروا ذلك بأن قالوا : الاجماع قد انعقد على أن ما يؤدّى إلى كلام البارىء على التناقض والخروج عن الافادة باطل . ومن جملة اللغو أن يقول المخاطب لمن يخاطبه : افعل ما لا يُقدر عليه أو : افعل ما أنا فاعله .

فالجواب أن مثل هذا يلزمكم فى أهلكم أن المعدوم شيء وثابت على خصائص أوصافه فما معنى المطالبة بإثبات ما هو ثابت ؟ وأيضا فإن العبد عندكم مطالب بالنظر إبتداء وهو ليس يعتقد أمرا مُطالِبا [٤] . فكيف يصح الطلب قبل معرفة الطالب على أن مثل هذا التناقض يلزمهم . لأن من أصلهم أن على الله أن يفعل ما هو الاصلح لعباده . فاذا قدّرنا عبدا علم الله سبحانه أنه لو مات فى صباه نجا من العذاب فلو عاش إلى وقت التكليف وخلق الله له القدرة على الكفر لَكَفَر . فصلاحه فى أن لا يقدّره . وهذا غاية التناقض . أو يقول الآمر : أنا أكلّفك أشياء قاصدا بها صلاحَك مع علمى بأنك لا تصلح قط . ويقال لهم : اتفق أهل الملك على توجه الخطاب على المكلفين فما

[١] سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .
[٢] ناقصة فى النص .
[٣] وهو أفعال والسكران والنائم . . . الأصل .
[٤] أمرا طالبا : الأصل .

ادّعيتم من استحالة الطلب علمتموه ضرورةً أو دلالةً؟ فإن ادّعوه ضرورةً كان محالا . لأن الخصم
يدعى عليهم ضرورةً على الضد مما ادّعوه . وإن ادّعوه من حيث / الدلالة فلا بدّ من إظهاره . ٣٤ ب

ومن شبههم . إذا كانت القدرة الحادثة لا تؤثر فى مُتَعَلَّقِـها كان نظير العلم المتعلق بالمعلوم
من حيث أنه لا يوثرّ فيه ويلزم من ذلك تجويز القدرة الحادثة بالألوان والأجسام وجميع الحوادث
كما يتعلق العلم بجميع ذلك .

قلنا لهم ولِـمَ قلتم أن العلم يتعلق بكل المعلومات لانتفاء تأثيره فيه حتى يكون مشارك القدرة معه
فى نفى التأثير ، فوجب أن يعمّ تعلقه على أن هذا باطل بالرؤية لا تؤثر فى المرأى . ثم لا يتعلق
عندهم بجميع الموجودات . فإن الطعوم عندهم والروائح لا يجوز أن تُرى .

ومن شبههم . قالوا : العبد يثاب على فعله ويعاقب عليه . وذلك دليل على أنه واقع منه ،
لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه كما لا يوبخ على لونه وساير صفاته .

قلنا : هذا فاسد لأن الثواب والعقاب والذمّ والمدح ليس من موجبات فعل المكلف حتى لو
ابتدأ البارىء بنعيم مقيم أو عقاب أليم من غير طاعة ولا معصية كان جائزا . وإنما أفعال العباد
أمارات ودلالات لا موجبات .

فإن قيل : ما ذكرتم من قول العبد مكتسبا غير معقول فإن القدرة إذا لم تؤثر فى المقدور
لم يكن لتعلقها به معنى .

٣٥ أ قلنا : ليس من شرط الصفة أن تؤثر فيما يتعلق بها ، فإن العلم يتعلق / بالمعلوم ولا يؤثر فيه
والرؤية متعلقة بالمرئىّ ولا تؤثر فيه والإرادة تتعلق بفعل الغير . فإن الانسان قد يريد أن يفعل
غيرُه شيئا ولا تأثير لإرادته فى فعله ، فبطل ما ادعوه . استدلوا بقول الله تعالى : « فَتَبَارَكَ اللهُ
أَحْسَنُ ٱلخَالِقِينَ » (١) وهذا دليل على أن غير الله يتّصف بالخلق والاختراع حتى يكون البارىء
أحسن الخالقين خلقا .

قلنا : العبد عندكم أحسن خلقا من البارىء لأن العبد يخلق الايمان والبارىء يخلق الاجسام .
على أن الخلق فى اللغة بمعنى التقدير ومنه سمّى الحذّا خالقا لأنه يقدر طاقة بطاقة فيكون معنى
الآية : « أحسن المقدّرين » فتحمله على التقدير دون الاختراع .

مسألة : مذهب أهل الحق أن العبد قادر على كسبه وله فعل . وذهبت الجبرية إلى أنه لا قدرة
للعبد أصلا وما يسمى فعلا للعبد فهو على سبيل المجاز .

(١) سورة المؤمنون ٢٣ آية ١٤ .

والدليل على إثبات القدرة أن العاقل يفرق بين الحركة القصدية والاختيارية وبين حركة المرتعش الضرورية [١] ، والحركتان على صفة واحدة ، فلا من موجب التفرقة . ويستحيل أن تكون التفرقة راجعة إلى نفس الفاعل ، لأن ما كان صفة للنفس يستمر ما دامت النفس موجودة . وترى النفس موجودة ولا حركة ، فثبت أنها زائدة على النفس . وليس ذلك إلا القدرة .

فإن قيل : بم أنكرتم / على من يقول أن التفرقة راجعة إلى الإرادة والكراهة ، والاختيارية مرادة ، وغيرها ليس بمرادٍ ؟ قلنا : هذا محال لأن الغافل ومن لا إرادة له يفرق بين تحريك اليد والرعدة والارادة معدومة فإن قيل : بمَ أنكرتم على من قال التفرقة راجعة إلى صحة الجارحة ووجود بنية مخصوصة وعدمها ، لا إلى القدرة ؟ ٣٥ ب

قلنا : هذا باطل فإن صاحب اليد الصحيحة والبنية التامة يفرق بين أن يحرك يد نفسه إختيارا وبين أن يحرك الغير يده ، وبنية اليد فى الحالتين على صفة واحدة . والذى يدل على ما ذكرناه من الكتاب قوله تعالى : « لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ » وقوله تعالى : « كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ » [٢] . وغير ذلك من الآيات .

مسألة : مذهب أهل الحق أن الحوادث كلها بقضاء الله وقَدَرِه ومشيئته وإرادته خيرها وشرها نفعها وضرها حلوّها ومرّها ، الكفر والايمان والطاعة والعصيان . فما أراد الله كان وما لم يرد لم يكن .

ثم من أصحابنا مَنْ أطلق هذا القول على الجملة . فإذا جاء الأمر إلى التفصيل لا يطلق القول بأن له زوجة لما فيه من الايهام والزَلَل . ومن أصحابنا مَنْ أطلق ذلك . وقال : الله تعالى يريد كفر الكافر له معاقبة . وأمّا المحبة والرضى فمن أصحابنا من قال : المحبة والرضى بمعنى الارادة إلا أنهما أخصّ من الارادة / فإذا أراد الله تعالى بالعبد نعمة يقال أحبّه ، وضده السخط [وهو] إرادة العقوبة . ومن أصحابنا من قال : المحَبة والرضى عبارة عن أنعام الربّ وأفضاله ، والسخط عبارة عن النعمة والعقوبة . ٣٦ أ

وقالت المعتزلة : الربّ تعالى مريد لأفعال نفسه سوى الارادة والكراهة . فإنه لا يوصف بأنه مريد للارادة والكراهة مع قولهم مريد بإرادة حادثه . فأما أفعال العباد فما كان منها قُربة وطاعة [٣] فيوصف البارىء بأنه مريد لها ، وما كان معصية من أفعالهم أو كان مباحا فلا يوصف البارىء

(١) فى الأصل : الحركة المرتعش ضرورة .
(٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٨٦ . سورة المدّثر ٧٤ آية ٣٨ .
(٣) فما كان منهما قوته وطاعة . . . الأصل . راجع الأرشاد للجوينى ص ٢٤٠ سطر ٥ .

بأنّه مريد [لها] . فأمّا ما لا يدخل تحت التكليف من معتقدات الأطفال وأفعالهم فلا يريدها البارىء ولا يكرهها .

والدليل على بطلان قولهم أن القائلين بثبوت الصانع اتفقوا على تقدّسه عن النقائص واتفق العقلاء على أن نفوذ المشيئة علامة السلطنة [١] ودلالة الكمال . وضد ذلك دلالة النقص . فإذا زعموا أن معظم ما يجرى فى العالم الله تعالى كارهٌ له فقد قضوا بالقصور والعجز وإليه أشار جعفر الصادق ، رحمه الله ، لما سأله عن هذه المسألة فقال : « أو عصى كُرها » . فإن قالوا : الرب تعالى قادر على إلجاء الخلق إلى الايمان بأن يظهر آية هائلة تقهر الجبابرة كما فعل باليهود لما امتنعوا من قبول الأمر . قال الله تعالى : « وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ » . . [٢] .

قلنا : هذا فاسد لأن الله تعالى لا يخلق عندهم إيمان المؤمنين . ومعنى الالجاء إظهار آيات هائلة . وربما / يتفق [أن] طائفة من الكفرة [٣] والمعاندين لا يؤمنون وإن راؤا [٤] الآيات الهائلة . ٣٦ ب
وأيضا فإنه إذا ألجأهم لا يكون إيمانهم مما يثاب عليه لأن الثواب إنما يكون على ما يختار فعله لأن ما يقع بطريق الخير يكون قبيحا ، والرب تعالى لا يريد القبيح على زعمهم فما يريده الرب لا يقدر عليه ، والذى لا يقدر عليه لا يريده .

والذى يدلّ عليه إجماع الأمة على كلمة وهو قولهم : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن . فهو إذا قال : الله تعالى لا يريد ما تحدث من الحوادث فقد خرق الاجماع .

والدليل عليه من الكتاب الآيات الواردة فى الهداية والضلالة والختم والطبع كقوله تعالى : « فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ » ، وقال تعالى : « وَمَنْ يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ المُهْتَدِى وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُوْلَائِكَ هُمُ الخَاسِرُونَ » . وقال تعالى : « وَٱللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَامِ وَيَهْدِى مَنْ يَشَاءُ » [٥] . ولا يجوز حمل هذه الآية على الارشاد وإلى طريق الجنان لأنّ الله تعالى علق الهداية على مشيئته وكل من يستوجب الجنة فحتم على الله تعالى أن يدخل الجنة ولا يتعلق بالمشيئة . ومنها قول الله تعالى : « خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ » وقوله : « بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا » . وقوله تعالى : « وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً » [٦] . وهذه الآيات دالة على أن الهداية والضلالة من الله وأنه مريد كُفر الكافرين وإيمان المؤمنين وأنه متفرد بخلقه .

(١) على نفوذ المشيئة علامة السلطنة . . . الأصل .
(٢) سورة الأعراف ٧ آية ١٧١ .
(٣) يتفق طائفة من الكفر : الأصل .
(٤) وان رو : الأصل .
(٥) سورة الأنعام ٦ آية ١٢٥ . الأعراف ٧ آية ١٧٨ . يونس ١٠ آية ٢٥ .
(٦) سورة البقرة ٢ آية ٧ . النساء ٤ آية ١٥٥ . المائدة ٥ آية ١٣ . الأنعام آية ٢٥ .

٣٧ أ

شبههم / فى هذه المسألة .

قال : الله تعالى أمرنا الايمان والطاعة ونهانا عن الكفر والفجور والمعصية ويستحيل فى حقه أن يأمر بما يكرهه ويأباه وينهى عما يريده . لأن الجمع بين الأمر وكراهة المأمور وبين النهى وإرادة المنهى تناقض وهو يشابه الأمر بالشيء والنهى عنه فإذا ان [1] ما أمر الله به فقد أراده وما نهى عنه فلم يرده . قلنا : لا نساعدكم على هذه القاعدة بل يجوز فى العقل أن يأمر العاقل بما لا يريده . ومثال ذلك شاهدا رجل ضرب عبده وبالغ فى تأديبه فاتصل الخبر بسلطان الوقت فهمّ بزَجْره فلمّا استحضره قال معتذرا « أنه عصانى ولم يمتثل أمرى » فاتهمه السلطان فقال سيد الغلام : « أنا أحقق قولى بين يديك فاستدعى العبد وامره بأمر بمرْأى منك ومَسْمَع فإن خالفنى بان صدقى وإن أطاعنى بان كذبى . فاستحضره وأمره بشرائط الأمر وصورتها كلها موجودة . ونعلم أن مراد السيد أن لا يتمثل [2] أمره ليتمهد عذره عند الأمير . فصح أن الآمر يجوز أن يأمر بما لا يريده . هذا من جهة المشاهدة . ومن جهة الشرع فالله تعالى أمر إبراهيم بذبح ولده وما أراد الذبح . فان قالوا : ذلك لم يكن أمرا على التحقيق فخطأ لأن مثل إبراهيم ، عليه السلام ، لا يجوز أن يقدم على ذبح ولده من غير أمر . فان قالوا : هو لم يكن مأموراً / بالذبح حقيقة وإنما كان مأمورا بمقدمات الذبح من شدِّ الأطراف والقصد إلى القتل . والدليل عليه أن الله تعالى قال : « قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا » فدلّ أنه لم يكن مأموراً إلا بما فعل . قلنا هذا محال لأ ن الله تعالى قال : « إنَّ هَذَا لَهُوَ البَلاءُ المُبِينُ » وليس فى مقدمات الذبح بَلاء مُبين . وأيضا فإن الله تعالى قال : « وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ » [3] . ولو كان المأمور به مقدمات الذبح ما احتاج إلى الفِدا . وأما قوله تعالى : « قد صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا » فمعناه : اعتقدت كونه صدقا وابتدرت إلى الامتثال فخففنا عنك .

٣٧ ب

ثم يقال لهم : ما ألزمتمونا من التناقض يلزمكم ، لأنكم تواقعونا أن الله تعالى أمرهم بالايمان مع علمه بأنهم لا يؤمنون . ومن قال لعبده : أعطيتك القوة وأتممت عليك النعمة حتى تكتسب الجنة مع علمى بأنك تعصى وتفجر بعد ذلك تناقضا . فقد جوّزوه . فبطل دعواهم . شبهة أخرى قالوا : الارادة تكتسب صفة المراد فإذا كان المراد سفها كانت الإرادة سفها . ولا يجوز وصف الله تعالى به . قلنا : عندنا إرادة البارىء تعالى قديمة وإنما يتصف بالسفه وضده ما كان حادثا ، هذا كما أن من اكتسب علما بالفواحش من غير حاجة إليه يعدّ سفها . ثم البارىء تعالى عالم بجملة الحوادث / خيرها وشرها ثم لا يوصف بما يوصف به من اكتسب بذلك علما . ثم هذه القاعدة

٣٨ أ

(١) كذا فى النص . — (٢) إن لا تمثل امره ، الأصل . — (٣) سورة الصافات ٣٧ آية ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ .

فاسدة لأنه لو كان إرادة السفه سفها لكان إرادة الطاعة طاعة ويلزم من ذلك أن يكون البارىء تعالى مطيعا لإرادته الطاعة . واستدلُوا بقوله : « لاَ يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الكُفْرَ »[1].

الجواب : أن نحمل ذلك على المؤمنين دون الكفار وقد يرد لفظ العباد والمراد به الخصوص . قال الله تعالى : « عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيراً » . استدلوا بقوله : « [وقال] ٱلذينَ أشْرَكُوا لَوْ شَاءَ ٱللَّهُ مَا أشْرَكْنَا »[2]. ثم وبّخهم عليه ورد مقالتهم . قلنا : إنما وبخهم عليه لاستهزائهم بالدين ، فإنهم سمعوا من الرسول أن الأمور بإرادة الله فلما طوبوا بالاسلام قالوا على سبيل الاستهزاء لو شاء الله ما أشركنا . وغرضهم بذلك ردّ دعوة الأنبياء عليهم السلام .

والدليل عليه أنه قال بعد ذلك أن تتبعون إلا الظن . وأيضا فإن الايمان بصفات الله تعالى فرع الايمان بالله تعالى وهم أنكروا الصانع فكيف يؤمنون بصفاته ؟ قال : فان الله تعالى قال : « وَمَا خَلَقْتُ ٱلجِنَّ وَٱلإنْسَ إلَّا لِيَعْبُدُونِ »[3] . فدل أن الله تعالى أراد من العباد العبادة وهم يكفرون .

فالجواب أن الآية قد دخلها التخصيص . فان الصبيان والمجانين خُصّوا من الآية . وعندكم ٣٨ ب /العموم إذا دخله التخصيص صار مجملا . ثم المراد بالآية بيان استغناء الله عن العباد بدليل أنه قال : « مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِن رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أن يُطْعِمُونِ »[4]. والحمل على ما ذكرنا أولى لأن الله تعالى قد علم أن معظم الخليقة يكفرون . فإذا حملوا الآية على ظاهرها فيصير تقديرها ما خلقتَ مَنْ عَلِمْتَ أنه لا يؤمن إلا ليؤمن . وذلك تناقض ظاهر . استدلوا بقوله تعالى : « مَا أصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَا أصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ »[5]. فدلّ أن ذلك من العباد وليس من الله تعالى .

قلنا : إنهم لا يقولون بظاهر الآية لأن عندكم أفعال العباد مخلوقة لهم خيرها وشرها فلا يقولون أن الحسنة من الله تعالى . وأيضا فإن الاصابة إنما تستعمل فيما يكون بغير الاختيار . يقال أصابه مرض وخُسران . فأمّا ما يقع باختياره لا يستعمل فيه هذه الكلمة ، لا يقال : أصابه أكل وشرب . فلم يكن لهم حجة . ثم هذه يعارضها قوله : « إنْ تُصِبْهُم حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِه مِنْ عِنْدِ ٱللَّهِ وَإن تُصِبهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِه مِن عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ »[6] . . فَدلّ أن الجميع بمشيئة الله تعالى وقضائه .

(١) سورة الزمر . ٣٩ آية ٧ .
(٢) سورة الانسان ٧٦ آية ٦ . سورة الأنعام ٦ آية ١٤٨ .
(٣) سورة الذريات ٥١ آية ٥٦ .
(٤) سورة الذريات ٥١ آية ٥٧ .
(٥) سورة النساء ٤ آية ٧٩ .
(٦) سورة النساء ٤ آية ٧٨ .

مسألة : التوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية ، ثم الموفَّق لا يَعْصى لعدم القدرة والمخذول لا يطيع لعدم القدرة . والربّ تعالى قادر على توفيق جملة العباد وعلى خذلانهم .

والعصمة / هى التوفيق بعينه . ثم قد يكون خاصاً على بعض الذنوب [١] ، وقد يكون عامّاً ٣٩ أ ـ واللطف أيضاً ـ خلقُ قدرة الطاعة . وقالت المعتزلة التوفيق خلق لطف بعلم الله تعالى أن العبد يؤمن عنده والخذلان امتناع ذلك . واللطف خلق فعل بعلم الله تعالى أن العبد يطيع عنده ثم قد يكون الشىء لطفا فى إيمان واحد ولا يكون لطفا فى إيمان غيره . ثم يجب عندهم على الله تعالى أقصى ما يقدر عليه من اللطف بعبيده حتى يطيعوه . وليس فى مقدوره لطف لو فعله بالكافر لا من عنده . وهذا كفر وضلال وقد قال الله : « وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا » . وقال تعالى : « وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً » [٢]. ويقال لهم إذا وجبتم على الله أقصى ما يقدر عليه من اللطف فهل لا قلتم بأنه يُقطع التكليف عمن علم [٣] أنه لا يؤمن أو يميته حتى لا يبلغ مبلغ التكليف ويكفر ويستوجب العقوبة ، إذ لا عرض فى تكليف مَن يعلم أنه لا يؤمن فى حياته .

مسألة : الحسن عند أهل الحق ما ورد الشرع بالثناء على فاعله والقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله . وليس الحسن والقبيح صفة زائدة على ورود الشرع . فأمّا العقل فلا يحسن ولا يقبح .

وذهبت المعتزلة إلى أن الحسن والقبيح يعلم من طريق العقل فالكفر قبيح والضرر المحض الذى لا غرض فيه قبيح .

والدليل على بطلان / قولهم أن يقال لهم : عرفتم قبح ما حكمتم بقبحه ضرورةً أو دلالةً ؟ فإن ٣٩ ب ادّعوا ذلك ضرورة كان محالا لأنّا لا نساعدهم عليه . ومن المستحيل اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم [٤] الضرورية مع استواء الجميع فى مداركها . وإن قالوا : دلالةً . فنقول لا يخلو إما أن تكون قبيحة [٥] لنفسها أو لمعنى فيها أو لا لنفسها ولا لمعنى . بطل أن يكون لنفسها أو لمعنى فيها لأن القتل ظلما يماثل القتل قصاصاً ، والزنى يماثل الوطىء الحلال . واختلفا فى الحسن والقبح . وبطل أن يكون لا لنفسه ولا لمعنى فيه لاستحالة أن يوجب النفى حكما فثبت أنه لورود الشرع به . ومن الدليل عليه أن الألم واللذة حادثان بقدرة الله ورأينا إيلام الأطفال الذين لم يرتكبوا ذنبا ولم يصدر منه سبب بوجوب العقوبة . وكذلك نشاهد إيلام البهائم التى لا تكليف عليهم وهو ضرر محض لا يحكم بقبحه .

(١) ثم يكون خاصاً وغال بعض الذنوب : الأصل .
(٢) سورة السجده ٣٢ آية ١٣ . سورة هود ١١ آية ١١٨ .
(٣) هل لا قلتم بأنه يقطع التكليف عن علم . . . الأصل .
(٤) فى الأصل : المعلوم .
(٥) يقصد الكفر والضرر وكل السيئات .

فإن قيل : إنما حسن ذلك لأن الله تعالى يثيبهم على ذلك بما يزيد نفعُه على ذلك . قلنا : النفع الذى يصل إليه لا يخلو : إمّا أن يكون فى مقدور الله تعالى إيصاله إليه من غير ألم أو ليس ذلك فى مقدوره [1] . فإن زعموا أنّه لا يقدر عليه فقد نفوا قدرة الصانع وهو كفر . فإن قالوا : يقدر ٤٠ أ عليه : فما الفائدة فى إيلامه ؟ وهلّا مَنّ / عليه بذلك إبتداء تفضّلا من عنده من غير ألم ؟ فإن قالوا : إنما حسن إيلام الأطفال لغرض فيه وهو أن يعتبر غيره فيمتنع من المعصية . قلنا : فليس من المستحسن إيلام من لا ذنب له ليعتبر به مُذْنِب .

شبهتهم . قالوا : الذين ينكرون الشرع يعلمون قبح الظلم وكفران المنعم مثل البراهمة . ولو كان طريق التحسين والتقبيح الشرع لـَما عرفه من ينكر الشرع . قلنا : من سلّم لكم أن اعتقاد البراهمة علم ؟ بل اعتقادهم ليس بعلم ، وهو مثل اعتقادهم أن ذبح البهائم وتعريضها التعب قبيح ، ولا يعد ذلك علما . قالوا : العاقل إذا عُرض له حاجة ويحصل غرضه بالصدق ويحصل بكذب يصدر منه ولا مزيّة لأحد الطريقين على الثانى ، فانه يختار الصدق ويجتنب الكذب ، وإنما يؤثرُ الكذب إذا كان فيه غرض لا يحصل من الصدق وليس ذلك إلا لكون الصدق حسنا بالعقل . قلنا : هذا الكلام متناقض فى نفسه لأن الكذب قبيح يستحق عليه الذم والصدق يستحق عليه المدح ، فكيف يتصوّر استواؤهما فى حصوله الغرض بهما ؟ والذى يدل على فساد ذلك أن ما ذكروه يوجب خروج الصدق عن حكم التكليف واستحقاق الثواب عليه ، لأن الملجأ إلى الشىء لا يثاب عليه . وعلى قولهم ٤٠ ب العاقل مُجبَر / على الصدق . ثم أن هذا الكلام إنما يستمر لهم بعد ورود الشرع بتحسين الصدق وتقبيح الكذب ، وأما قبل ورود الشرع واستقراره فلا نسلم لهم ما ادّعوه .

مسألة : لا واجب على العبد عقلا وإنما طريق الايجاب الشرع وقبل ورود الشرع لا حكم أصلا . وقالت المعتزلة : يجب على العبد عقلا أن يعرف الصانع ويشكره وهذه المسألة كالتى قبلها وقد بينّا[ها] .

وشبههم فى المسألة قالوا : العاقل إذا تأمل فى حال نفسه جوّز فى إبتداء نظره أن يكون له صانع أنعَمَ عليه وأنه لو شكر المنعم لأثابَه وتفضّل عليه بالزيادة ، ولو كفر لعاقبَه ومن الجائز أن لا يزيد ذلك . فإذا تساوى الجوازان فالعقل يُرشِده إلى ما فيه الأمن من العقوبة . وهذا كما لو قصد السفر إلى بلده ولها طريقان أحدهما آمن والثانى مُخَوِّف ولا غرض له فى المُخَوِّف فالعقل يقتضى تقديم ما فيه الأمن والعدول عن طريق الخوف .

(١) فى مقدورة : الأصل .

قلنا : هذا الخاطر يعارضه مثله وذلك أن العاقل يخطر له كونه عبداً محكوماً عليه وأن ليس للمملوك إلا ما أذن فيه مالكه وأنه لو أتعب نفسه صارت مكدودة من غير إذن مولاه وإن مالكه غنى عن شكره وأنه كما يبتدىء بالنعم قبل الاستحقاق لا يبتغى بدلا عليها . ولو فعل كان منه سوء أدب . فإذا كان هذا الخاطر / معارضاً للأول فقضية العقل التوقف فيه وانتظار الأمر والإذن . ٤١ أ
والذى يحقق ما قلنا أن الملك العظيم إذا أعطى عبده رغيفا بالمثل ثم أراد العبد أن يطوف شرقاً وغرباً يثنى على سيده بحسن عطائه وذكر انعامه لا يعدّ ذلك مستحسنا . لأن ما صدر من الملك بالإضافة إلا قدّره مستحق ، فيكون العبد مستحقا للتأديب . وجملة المخلوقات بالإضافة إلى جلال الله أقل من إضافة رغيف إلى مملكة ملك من ملوك الدنيا .

جواب آخر : أن من لم يخطر له الخاطر الذى ذكروه فطريق العلم لم يوجد فى حقه والشكر حتم عليه على قولهم فبطلت قاعدتهم .

مسألة : مذهب أهل الحق أن لا واجب على الله تعالى أصلا بل هو يتصرف فى مملكته على حسب إرادته ومشيئته .

وقالت المعتزلة : يجب على الله تعالى من طريق الحكمة أن يخلق الخلق إبتداء وإذا خلق الذين علم أنه يكلفهم فيجب أن يكمل عقولهم ويُزِيحَ العلل حتى يؤمنوا به ويجب عليه أن يفعل ما هو الأصلح لهم وفى دينهم ودنياهم . ولا يجوز فى حكمته أن يبقى مُمَكّناً لما فيه صلاحهم فى العاجِل والآجِل . وإذا أطاع العبد مولاه فيما أمره به يجب على الله أن يثيبه عليه وأن يُعَوِّضَه عمّا لحقه من الإله .

والدليل على بطلان قولهم أن يقال لهم أيش تريدون / مما أثبتم من الوجوب ؟ فإن قالوا : أردنا ٤١ ب به توجُّه أمر كان عليه محالا لأن الله تعالى هو الآمر وحده ، لا آمر سواه . فإن قالوا : نريد به أنّه يتضرر بتركه ، فالبارىء تعالى يتقدّس عن الضرر والنفع إذ لا معنى لهما إلا الألم واللّذة . وإذا بطل الطريقان ثبت ما ذكرنا .

ويقال لهم : بمَ أوجبتم ثوابَ الأعمال على الله تعالى وأعمالهم شكرٌ على ما سبق من نعمة . ومن أصلكم أن شكر المنعِمَ واجب وأداء الغرض لا يُسْتَحَق عليه عِوَض ؟ ويقال لهم : لو وجب على الله تعالى فعل الأصلح لعباده لوجب على العبد أن يعمل ما هو الأصلح له ولأولاده من أمر الدنيا . وقد وافقونا على أنّه لا يلزمه أن يعمل فى حق نفسه ما هو الأصلح لدنياه . فان قالوا : إنما لم نوجب عليه فعل الأصلح فى حق نفسه لأنه يصير بتَكَلُّفِ[1] ذلك مجهوداً متعباً والبارىء

(١) يتكلف : الأصل .

تعالى لا يلحقه فى فعل الأصلح تعب . قلنا : فإذا لم توجبوا على العبد فعل الأصلح لأن فيه مشقّة وتعباً وفى تكليف العباد مشقّة عليهم ، فيجب أن لا تجوّزوا تكليف العباد إبتداء . فان قالوا : يحصل له مما يقاس من التعب ثواب عظيم منه . قلنا : [مَن] نفى أمر الدنيا كذلك يحصل له النفع ولم توجبوا [1] .

ومن الدليل على بطلان قولهم : أن فى فعل النوافل صلاح العباد والذى يدل عليه أن الشرع دعاهم إلى ذلك وندبهم إليها ، فوجب / أن تجب النوافل على العبيد لأن فيها صلاحهم . فان قالوا إنما لم تجب جملة النوافل لأن البارىء تعالى علم أنه لو كلفهم لم يطيعوا فيكفرون بالجميع ويستحقون العقاب .

٤٢ أ

قلنا : أنهم لا يعتبرون الأصلح فى العلم فإن البارىء تعالى إذا علم من حال عبد أنه إذا مات فى حال الصبا أنجا من العذاب ولو بلغ مبلغ التكليف لطغى وعصى ، يجب عليه أن يُرزِقه العقل والكمال مع علمه بأن فيه هلاكه . ويقال لهم : قولكم بوجوب الأصلح على الله تعالى بحد الضرورة ، لأن الله تعالى يُدخِل الكفار فى عذاب النار ويُخلِدهم فيها وأىّ صلاح لأهل النار فى الخلود فى النار ؟ فإن قالوا : إنما يخلدهم لأن البارىء تعالى علم منهم أنه لو أنقذهم لعادوا لما نهوا عنه ، فيستحقون زيادة العذاب .

قلنا : وكان من سبيلكم أن تقولوا يميتهم أو يقطع العذاب عنهم أو يسلب عقولهم حتى لا يعصوه . ويقال لهم إذا حكمتم بأن كل ما [2] يفعله الربّ واجب عليه فِعْله فينبغى أن يقولوا : البارىء تعالى لا يستوجب شكراً لأن الواجب لا يقابل بشىء كقضاء الدين ولـمّا أوجبوا الشكر بطلت قاعدتهم .

مسألة : مذهب أهل الحق : أن البارىء تعالى يصحّ أن يُرى بالابصار عقلا وهو واجب للمؤمنين فى دار القرار من جهة الوعد وورود الخبر به .

وأمّا المعتزلة / بأجمعهم نفوا جواز الرؤية عليه أصلا . وحقيقتها تنبنى [3] على أصلين : أحدهما أن عندنا الرؤية لا تقتضى أن يكون لمحل الرؤية بنية مخصوصة مثل بنية العين ولا اتصال الشعاع من محل الرؤية بالمرئى . والأصل الآخر أن الرؤية ليس من شرطها المقابلة واختصاص المرئى بجهة ، وعندهم شرط الرؤية بنية مثل بنية العين فينبعث منها الشعاع وهى أجسام لطيفة فتتصل بالمرئى والموانع مرتفعة : من الحجاب الكثيف والقرب المفرط والبعد المفرط ، فيحصل الادراك . والشرط أن يكون المرئى مقابلا لمحل الرؤية . ويستحيل الاتصال والمقابلة على البارىء فيستحيل رؤيته .

٤٢ ب

(١) كذا فى النص ، ولعله : ولم توجبوا فعل الأصلح . — (٢) كلما : الأصل . — (٣) وحقيقة يبتنى . . . الأصل .

فالدليل على أن الرؤية لا تقتضى بنية أن البارىء يرى الموجودات [١] ويستحيل عليه البنية . وأيضا فإن الإدراك الواحد لا يقوم إلا بجوهر واحد ، والجواهر المحيطة به لا تؤثر فى محل الإدراك . لأن كل جوهر مختصّ بحيِّزه [٢] لا يؤثر فى جوهر آخر . وإذا ثبت أن الأعراض إذا قامت [٣] بمحل مثل السواد والبياض لا تؤثر فى محل آخر . وإذا ثبت أن الجواهر [٤] المجتمعة [مع محل الإدراك] غير مؤثرة فيه [٥] ، كان وجودها كعدمها .

والدليل على أنه لا تقتضى اتصال الشعاع أن البارىء تعالى يرى الموجودات والاتصال فى وصفه محال . والدليل / عليه أنـّا نرى الأعراض ولا يجوز تقدير الاتصال بالعرض . ٤٣ أ

فإن قالوا : إنـّا لا نرى العرض لأن الشعاع تتصل بما قام العرض به وهو الجوهر . قلنا يلزمكم أن تـُجوِّزوا رؤية الطعوم والروائح لأنها قائمة بالمحل والشعاع قد اتصلت بالمحل . وعندهم لا يجوز رؤية الطعوم والروائح . لأن الجوهر الواحد على قولهم لا يجوز تعلق الرؤية [به] والاتصال بالجوهر الواحد صحيح [٦] .

فان قالوا : وجدنا أن الشىء يـُرى عند اتصال الشعاع البصرية ولا يرى عند عدمها فدلّ أن اتصال الشعاع شرط .

فالجواب أن يقال لهم : لِمَ قلتم أن ثبوت الرؤية فى حالة وانتفاؤها فى حالة [أخرى] لاتصال الشعاع وعدمها ؟ وبم أنكرتم على من يقول أن ذلك راجع إلى استمرار العادة كالشبع عند أكل الخنزير والحرارة عند القرب من النار وغيره ؟

وأما الدليل على أن الرؤية ليس فى شرطها المقابلة أن البارىء تعالى يرى المخلوقات والمقابلة محال . وأيضا فإن الانسان إذا نظر فى المرآة أو فى جسم صقيل يرى نفسه ولا يجوز أن يكون الانسان فى مقابلة نفسه ، وإذا نظر فى ما تحت سقف يرى السقف والسقف ليس فى مقابلة محل الرؤية .

والدليل : عليه أنـّا نرى إذا نظرنا أجساما كثيرة وما يقابل حاسّة العين شىء قليل والمرئى / أضعاف أضعافه فعلم أن الرؤية ليس من شرطها المقابلة . وإذا ثبت هذه المقدمات ثبت جواز الرؤية . ٤٣ ب

(١) فالدليل على أن الرؤية لا تقتضى بنية على البارىء يرى . . . . الأصل .
(٢) يختص لحيزه : الأصل .
(٣) إذا قام ، الأصل .
(٤) الجوهر ، الأصل .
(٥) انظر الأرشاد ص ١٦٨ سطر ٢ — ٤ .
(٦) ولان الجوهر الواحد على قولهم لا يجوز تعلق الرؤية والاتصال بالجوهر الواحد صحيح : الأصل .

ومن الدليل على جواز الرؤية : أن المصحِّح للرؤية الوجود ، والبارىء تعالى موجود . والدليل أن المصحِّح للرؤية الوجود ، أنّا نرى المختلفات والمتضادات مثل السواد والبياض ولو لم يكن المصحِّح الوجود لما صحّت رؤية المتضادات لأن الموجودات ما اشتركت إلا فى الوجود .

فان قيل : لو كان المصحح للرؤية الوجود حتى يرى جميع الموجودات لكان المصحِّح للسمع والشم والذوق الوجود حتى تُسمع جميع الموجودات وتشم جميع الموجودات وتذاق جميعها . وقد علمنا استحالة ذلك لاستحالة القول بأن البارىء مسموع أو مشموم أو مذوق .

فالجواب : أمّا إدراك السمع فالمصحح له الوجود ويجوز أن يخلق الله تعالى لنا سمعاً نُدرك به الجواهر والألوان وسائر الموجودات . وأمّا الشم والذوق فهو عبارة عن نوع اتصالٍ بمحل . ومن الموجودات ما يستحيل عليه الاتصال فلم نطلق القول بجواز تعلقه بكل موجودٍ .

فالدليل على جواز الرؤية من جهة السمع قوله تعالى : « وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ » والنظر المقرون بالوجه الموصول بحرف « إلى » لا يكون إلا بمعنى الرؤية . وقال الله تعالى : « كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ » . فلما اتَّصف قوم بالحجاب دلّ على اتِّصَافِ قوم بالرؤية . وقال الله تعالى : « يَوْمَ / يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ » [1] . . والقاء مقرون بالسلام لا يكون إلا لمعنى الرؤية . وقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تُضامُون فى رؤيته » [2] فان استدلوا بقوله تعالى : « لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ » فدلّ أنّه لا يُرى . فالجواب أن نفى الادراك لا يقتضى نفى الرؤية . قال الله تعالى : « لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ » . . [3] فنفى أن تكون الشمس مدركة للقمر ويجوز أن تُرى الشمس والقمر .

٤٤ أ

جواب آخر : أن نقول بظاهر الآية لأن الادراك ينبىء عن الاحاطة والوقوف على الكيفية ، والبارىء تعالى يتقدس عن التحديد والكيفية فلا تحصل الاحاطة . فان استدلوا بقوله تعالى فى قصة موسى : « لَن تَرَانِي » فدلّ أن الرؤية محال .

فالجواب : أن الآية حجّتنا من وجوه . أحدهما : أن موسى ، عليه السلام ، سأل الرؤية ومثل موسى لا يجوز أن يسأل المستحيل . والثانى : أن الله تعالى علق رؤية موسى بأمر غير مستحيل وهو استقرار الجبل . فقال تعالى : « فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي » [4] . . . فى مقدور

(١) سورة القيامة ٧٥ آية ٢٢ و ٢٣ . المطففين ٨٣ آية ١٥ . الاحزاب ٣٣ آية ٤٤ .

(٢) *Conc.* ٥ / ٤٦٦ .

(٣) سورة يس ٣٦ آية ٤٠ .

(٤) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

الله استقرار الجبل ، فدلّ على جواز الرؤية . الآخر : إن البارىء تعالى قال : « لَنْ تَرَانِي » ولم يقل لا يجوز عليه [1] الرؤية .

فإن قيل : لو كان البارىء مرئياً لرأينا[ه] فى وقتنا لأن الموانع مرتفعة من الحُجُب الكثيفة ، إذ البارىء تعالى ليس فى مكان حتى لا يكون بيننا / وبينه حجاب والقرب المفرط والبعد المفرط . ٤٤ ب ولما لم نره دلّ على استحالة الرؤية . قلنا : ولِمَ حَصَّرتم الموانع بما ذكرتم وبم أنكرتم على من يقول : إنما لم نره لمعنى قائم بالحاسة مضاد لرؤية البارىء تعالى وهو أنّه لم يخلق لنا الادراك . يدلّ عليه أن جبريل ، عليه السلام ، كان يحضر رسول الله ، صلى الله عليه ، وهو يراه والباقون ما كانوا يرونه مع جواز الرؤية . والمريض عند الموت يرى الملائكة وغيره لا يراه مع جواز الرؤية . فإن قيل : هذا الذى ذكرتم من امتناع الرؤية لعدم خلوّ الادراك مُحال . لأنه يؤدّى إلى أن يكون بحضرة الانسان أشخاص وأطلال وهو لا يراها مع سلامة البصر وعدم الحجب والبعد المفرط والقرب المفرط ، لِعَدَم الادراك . ومن حقّ ذلك نسب إلى الجهل . قلنا : امتناع ذلك يجرى العادة وإلا فذلك يجوز عقلا . ونظير ذلك من المقدورات أن يقلب الله تعالى جبال الدنيا ذهبا ومن قدّر وجوده اعتمادا على المقدور [2] عُدّ جاهلا . ومن الجائز أن يخلق الله تعالى بشرا نِسَوِياً من غير وَالدين ، كما خلق آدم . ثم من رأى إنسانا وشكّ فى كونه مولودا [3] عن أبوين عدّ جاهلا : وكان ذلك راجع إلى استمرار العادة فكذا ما ذكروا .

مسألة : مذهب أهل الحق جواز بعث الرسول (*sic*) والأنبياء إلى الخلق . وأنكرت البراهمة ذلك وقالوا / من المحال أن يبعث البارىء تعالى بشرا رسولا . والمسألة تنبنى على ٤٥ أ تحسين العقل وتقبيحه . وقد قدمنا ذكرها [4] . والدليل على جواز بعث الأنبياء المعجزات الظاهرة على أيدى الأنبياء . وسنذكر شرائط المعجزة وكونها دلالة .

شبههم . قالوا : لو قـدّرنا ورود نبىّ من الله تعالى لم يخل ما جابه الرسول : إمّا أن يستدرك بالعقل أو لا يستدرك . فإن كان مما يستدرك بالعقل فلا فائدة فى بعث الرسل وإن كان مما لا يستدرك بالعقل فلا يتلقى بالقبول وإنما يقبل عليه ما يدل عليه العقل ، فلم يكن فيه فائدة . والحكيم لا يفعل ما لا فائدة فيه . فيقال له : ولِمَ لا يجوز أن يكون ما جابه الرسول مما يستدرك بالعقل ويكون بعث الرسول تأكيدا له ومثله غير ممتنع ؟ كما لا يستحيل قيام أدلّة عقلية [5] على مدلول واحد وإن كان فى الواحد كفاية ويكون باقى الادلة [6] مؤكداً .

(١) لا يجوز على الرؤية : الأصل .
(٢) اعتماد على المقدور : الأصل .
(٣) مولود : الأصل .
(٤) انظر ص ٤٤ .
(٥) مقام أدله عقلية . . الأصل .
(٦) باق . . الأصل .

جواب آخر : لماذا لا يجوز أن يكون ما جابه الرسول مما يستدرك عقلا إلا أن العقلاء تغافلوا عنه فيكون مجىء الرسول لطفا من الله تعالى بالقوم لينتبهوا لما تغافلوا عنه فيكون فيه عرض .

جواب آخر : نقول لهم من الأمور ما لا يُسْتَدْرَك عقلا ويحتاج إليه العقلاء وهو الأغذية الموافقة ٤٥ ب للبدن والسموم القاتلة ، فهلا جوّزتم بعث نبى يبين ذلك لهم / ويميز الأغذية من السموم القاتلة ؟

ومن شبههم أن قالوا : نرى فى الشرائع أمورا مستقبحة بالعقل مثل ذبح البهائم وغيرها . والحكيم لا يأمر بالفواحش ، وفيها أمور يمنع منها العقل وهو الانحناء فى الركوع والانكباب على الوجه فى السجود وخلع الثياب فى الإحرام والمشى بين الجبلين فى السعى ورمى الحجار وغير ذلك . وإذا كانت جملة الشرائع مثل هذه الأشياء ، والعقل ينكره ، علمنا أن لا أصل له .

قلنا : أما فصل ذبح البهائم فتوابل [1] . وإنّا نرى فى فعل الله تعالى إيلام البهائم والأطفال من غير جناية ولا يعد ذلك قبيحا فى فعله . [و]جاز الأمر به . وأما الثانى فمقابل فإن الواحد منا لو أخذ ثياب غيره وعرّاه ومنع عنه الطعام والشراب مع تمكنه منه يعدّ قبيحا . ثم الله تعالى يبلى عنده بالفقر والجوع والعطش ويبليه بسلب جوارحه وأطرفه أطرافه وبسلب العقل حتى يتعاطى فى حال جنونه ما يتعاطاه ، ولا يعدّ ذلك مستقبحا . كذى ما أشاروا إليه من الأمر لا يعد مستقبحا .

مسألة : المعجزة دالة على صدق الأنبياء . وحقيقة المعجزة امتناع المعارضة وتحدّيه الإتيان بها . والمعجزة خمس شرائط :

٤٦ أ احداهما : أن تكون فعلا من أفعال الله ولا / يجوز أن تكون صفة قديمة وذلك لأن المعجزة دالة على صدق الرسول خاصّة . والصفة القديمة لا اختصاص لها ببعض المخلوقات دون بعض . فإن قال قائل شرطتم فى المعجزة كونها فعلا فلو أن نبيّا ادعى فقال : آية صدقى عجزكم عن القيام عشرة أيام . هل يكون ذلك معجزة ؟ قلنا : نعم فيه راجع إلى الفعل وهو القعود المستمر مع القصد إلى القيام .

والشرط الثانى : أن يكون الفعل خارقا للعادة لأنه إذا لم يكن خارقا للعادة استوى فيه الصادق والكاذب . فلا يظهر الصدق . فإن قيل : خرق العادة لا يدل على الصدق لأن من المقدور أن يجرى الله عادة لم تعهد قبلها ولو اطردت واستمرت [2] لم يكن معجزة . وهذا الذى ظهر لا يومن أن يكون ابتداء عادة . فيقال لهم : لو قال نبىّ من الأنبياء : آية صدقى أن يقلب الله العادة ويطردها على خلاف ما هو معتاد لكان دليلا على صدقه لأن النادر الواحد إذا دلّ على

(١) كذا فى النص ولعل المقصود : أما فعل ذبح البهائم فمقبول ؟ — (٢) استمررت : الأصل .

صدقه مع عود العادة إلى ما كان قبلها فلأن يـدل عادة مطردة على خلاف ما كان معهود على صدقه أولى .

فإن قيل : الحكماء بحكمهم اطلعوا على خاصّة الأجسام حتى توصّلوا إلى قلب النحاس ذهباً وإمساك الحديد فى الهواء بحجر له خاصّة فأيش الذى / يؤمننا أن يكون هذا الذى ظهر على يد مدّعى النبوة ٤٦ ب مثل ذلك ؟ ويكون ما جابه من خاصية بعض الأجسام وقد انفرد هو بالاطلاع عليه . قلنا : قول هذا الكلام يفضى إلى جحد الضرورات لأنّا لا نعلم أنه ليس فى قدرة البشر إحياء العظم البالى وقلب العصا ثعبانا وشقّ القمر بنصفين . ومن ادعى أن الحكمة يتوصل إلى مثل ذلك لا يعدّ عاقلا .

الشرط الثالث : تحدّى النبى [1] بالمعجزة وإن يكون ظهورها على وفق دعواه حتى لو ظهرت على يد شخص وهو ساكت لم تكن معجزة . وذلك لأن المعجزة دلالة من حيث أنها تنزل منزلة تصديق الله تعالى للرسول . وإذا كان دون التحدّى لم تنزل منزلة التصديق . بيانه أن من ادّعى على جماعة من العقلاء أنه رسول ملكهم إليهم [2] وقد عرفوا من عادة ملكهم أنه لا يقوم إذا قعد فى مجلس إلا فى وقت معلوم فجاء الرسول والمُرسِل يراه ويعلم حاله وادّعى الرسالة وقال : آية صدقى أن أسأل الملك تغيير عادته فى القيام والقعود فيوافقنى عليه . وسأله ذلك فوافقه عليه ، كان ذلك دلالة على صدقه . ولو ادّعى الرسالة مطلقا ولم يقل أنه يوافقنى / على ما اقترحه عليه ٤٧ أ من تغيير عادته فقام الملك وقعد ، لم يكن ذلك دليلا على صدقه .

الشرط الرابع : أن يكون ظهور المعجزة بعد الدعوى والتحدّى حتى لو ظهرت آية فقال رجل من القوم : أنا نبىّ الله والذى ظهر معجزتى لم يكن شيئا لأنه لا نغلق لما مضى بدعواه ولا يدل على صدقة . فان قيل : فهل يجوز أن تتأخر المعجزة عن دعوى النبوة ؟ قلنا : اذا تأخرت ووافقت دعواه بأن قال : علامة صدقى فى ظهور كذى فى الوقت الفلانى ، فظهر ما أخبر عنه على وفق ما قال ، كان معجزة دالة على صدقه .

الشرط الخامس : أن تشهد المعجزة بصدقه ولا تشهد بتكذيبه حتى لو قال : « أيها الناس إنه كاذب فاحذروه » لم يكن ذلك معجزة ودلالة على صدقه . فهذه شرائطها .

مسألة : مذهب أهل الحق جواز ظهور ما يخرق العادة على أيدى الأولياء على سبيل الكرامة .

وأنكرت المعتزلة بالكلية كرامات الأولياء . والدليل على ثبوتها قصة أصحاب الكهف ، وما كانوا أنبياء . والدليل عليه قصة مريم — عليها السلام — فإنها خُصّت بكرامات . فمن ذلك أن زكريّا يجد

(١) تجد البى : الأصل ! — (٢) أن رسول ملكهم اليهم : الأصل .

٤٧ ب عندها فى الشتاء فاكهة الصيف وفى / الصيف فاكهة الشتاء . حتى قال : « أَنَّى لَكِ هَـٰذَا ؟ » قَالَتْ : « هُوَ مِنْ عِنْدِ ٱللَّهِ » [1] . ومن ذلك حديث جِذْع النخلة وسقوط الحبّاء من الجذع بعدما جفّت ويبست النخلة . ومن ذلك حديث أم موسى وما أُلهِمَتْ ، والقصة ظاهرة فى القرآن [2] . ومن ذلك ما ظهر لعائشة من سِحر جاريتها فباعدتها عائشة عنها [3] .

والدليل عليه إجماع الفقهاء على السحر واختلافهم فى أحكامه حتى تكلموا فى وجوب القصاص على من قُتل بالسحر . فدل ذلك على أنه موجود . فاذا ثبت كون السحر موجودا فالسحر موافق للكرامة إلا أن السحر لا يظهر إلا على يد فاسق والكرامة لا تظهر على يد فاسق بل تظهر على يد من يكون حاله موافقا للشرع والدين .

مسألة : محمد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، نبيّ حق وهو أفضل الأنبياء عليهم السلام ، وخاتم النبيين . وليست النبوة وصفا راجعا إلى نفس النبيّ ولا إلى صفة من صفاته وإلى علمه بربه ، ولكن النبوّة هو قول الله تعالى لمن يصطفيه ويختاره : « أنت رسولى » فهو من أحكام القول لا من صفات الفعل .

وأنكرت رسالة رسولنا طائفتان : اليهود وطريقهم منع النسخ . والثانية أنكروا معجزته . ٤٨ أ / وذهب قوم يسمّون العيسويّة [4] إلى أنه رسول إلى العرب خاصّة دون سائر الناس .

فأما الكلام مع اليهود فيبنى على أصل : وهو جواز النسخ ، وأنكرته اليهود . وحقيقة النسخ عندنا الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر قبله . لولا الخطاب الثانى لاستمر الحكم المنسوخ وضرورته رفع حكمه بعد ثبوته .

والدليل على جواز النسخ أنه لو كان مستحيلا لكان لا يخلو إمّا أن يكون استحالته لنفسه كاستحالة اجتماع المتضادين مثل الحركة والسكون والافتراق والاجتماع ، أو يكون استحالته لكونه قادحاً فى صفة من صفات الإلهية . ولا يجوز أن تكون استحالته لنفسه لأن كون الشيء مأموراً به ليس لنفسه ، ولا يكون منهياً عنه لنفسه . وإذا لم يكن كونه مأموراً به أو منهياً عنه من صفات نفسه لم يجز امتناع النهى عمّا أمر به لنفسه ولا يجوز أن يكون بكونه قادحاً فى صفة من صفات الإلهية . لأنه ليس فى النسخ ما يضاد العلم ولا القدرة ولا الارادة ولا شيئاً من الصفات ، فلم يكن مستحيلا .

(1) آل عمران ٣ آية ٣٧ .
(2) سورة القصص ٢٨ ، آية ٧ .
(3) ما ظهر لعائشة سحرتها فباعتها . . الأصل .
(4) انظر الملل للشهرستانى ٢ / ٥٥ .

فان قيل : هو مستحيل لأنه بداء والبداء لا يجوز على الله تعالى . قلنا النسخ ليس بداء لأن معنى البداء استفادة علم لم يكن ، وقد يكون عبادة عن من يهمّ بأمر ويقصده ثم يندم على ما قدّم . ولا / يتحقق ذلك فى وصفه سبحانه وتعالى لأن علم البارىء متعلق بجملة المعلومات لا يتجدّد له علم لم يكن . وليس له تعلق بالارادة لأن على أصلنا يجوز أن يأمر البارىء تعالى بما لا يريده وينهى عمّا يريده . وليس ذلك بمستحيل . وقد قدمنا ذكره [1] .   ٤٨ ب

فان قالوا : فيه استحالة لأن ما أوجبه الله تعالى فقد أخبر عن كونه واجبا فلو حظره وأخبر عن كونه محظوراً لانقلب الخبر الأول خلقا . وذلك مستحيل فى وصفه لأنه خبره سبحانه وتعالى صدق لا محالة . قلنا : هذا ليس بصحيح لأن الوجوب ليس بصفة الواجب على أصلنا . ولكن الواجب الذى قيل فيه : أفعل فإذا أخبر البارىء تعالى عن وجوب شىء فمعناه أنه أخبر عن الأمر به فإذا نهى عنه اخبر عن النهى . فلم يكن بين الإخبار عن الأمر به وبين الإخبار عن النهى عنه تناقض . وإنما يقع التناقض لو كان الوجوب صفة للواجب يقع الخبر عنه فيقع التناقض .

فان قالوا : أنتم جوّزتم النسخ ثم ادّعيتم أن شريعتكم مؤبّـدة واذا طولبتم بالدليل صرتم إلى إخبار رسولكم بتأبّد شرعه وأنه لا نبىّ معه ، ونحن ندّعى أيضا أن موسى يتأبّد شرعه وأنه لا نبىّ بعده . قلنا : لو صح ما قلتموه عن موسى لكان صادقا / ولو كان صادقا لما ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام ، وعلى يد محمد ، صلى الله عليه وسلم . فلما ظهرت المعجزة على يد من ادّعى النبوة بعد موسى ظهر به كذبهم فيما ادّعوه . وإن طعنوا فى معجزة عيسى ومعجزة رسولنا عليهما السلام لم ينفصلوا عمن يعكس ذلك عليهم فى معجزة موسى عليه السلام .   ٤٩ أ

جواب آخر عن سؤالهم نقول لهم : [ما] ادعيتم محالا ، فانه لو كان لما قلتم أصل ، لكان أولى الاعصار بإظهار ذلك عصر رسولنا ، عليه السلام ، ومعلوم أن الجاحدين لرسالته ، عليه السلام ، من اليهود فى عصره ما تركوا مجهوداً فى ردّ نبوّته . فلو كان فى التوراة نص لا يقبل التأويل فى تأبد شرعه لأظهر . فلما لم يظهر دلّ على فساد قولهم .

وأما الكلام على الطائفة الثانية : وهم الذين أنكروا معجزته فنُقيم عليه إثبات كون القرآن معجزة وبيان الإعجاز فيه من ثلاثة أوجه :

إحداهما جزلة اللفظ وفصاحته وكونه مختلفا للنظم المعهود عند العرب وهو النظم للشعر. وهذا أمر لا منازعة فيه لأن العرب مع فصاحتهم وكونهم من أهل اللسان كلهم انقادوا له وأقرّوا بفصاحته .

(١) انظر ص ٣٩ .

٤٩ ب ثم منهم من صرّح بالإقرار ومنهم من سكت . / والدليل على اعترافهم أنهم ارتقوا من دفعة بالمجاوبة إلى محاربته بالسيوف حتى قُتلوا وقُهروا ونُـهِبَتْ أموالهم وسُلبت ذراريهم . والعاقل لا يشتغل بأمر يكون فيه هلاكه وهو يقدر على دفع الخصم بما لا يخاف منه الهلاك والضرر . ولو قدروا على معارضته لاشتغلوا به فثبت أنه من أفصح الكلام ومعنى الفصاحة والبلاغة يعود إلى أمرين : أحدهما العبارة عن المعنى السديد بلفظ شريف يدلّ على المقصود من غير زيادة وجمع المعانى الكثيرة تحت عبارة وجيزة . وهذا لا يعد فى القرآن ، كثيرة . فمن ذلك أنه أخبر عن قصص الأولين وعن إهلاكهم فى شطرانه . وذلك قوله تعالى : « . . . فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ »[١] . . . الآية . وذلك أخبر عن سفينة نوح وإجرائها على الماء وإهلاك الكفرة واستقرار السفينة وتسخير السماء والأرض بالأمر فى ألفاظ وجيزة وقوله تعالى : « وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا . . . » إلى آخر الآية[٢] . وأخبر عن الموت وحسرته وفى الدار الآخرة وثوابها وعقابها وإن الدنيا دار غرور وإنها قليلة بإضافة إلى دار البقاء فى ألفاظ معدودة وهو قوله : « كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ »[٣] . . . إلى آخر الآية . وأمثال ذلك كثيرة .

٥٠ أ والوجه الثانى من البلاغة أنه / ذكر القصص واستوفاها بأجزل عبارة وأفصحها ، والبلغاء إنما يحسن كلامهم فى التشبيب . فإذا أشرعوا فى حكاية الأحوال تركوا الجزالة وإن أرَدوا الجزالة لم يذكروا مقصودهم من المعنى إلا بتطويل وزيادة على القدر المحتاج إليه . فظهر به الفصاحة .

والوجه الثالث من الاعجاز أن القرآن يضمن الاخبار عن قصص الأولين على وفق ما كان فى الكتب المنزّلة على الرسل قبله ، والرسول كان أُمّياً لم يكن قد درس الكتب ولا اشتغل بالعلم وكان قد نشأ بينهم ولم يُعْرَف له سَفْرا يتوقع فيه تلقف العلم ، فظهر بذلك صدقه .

والوجه الرابع يضمن الاخبار عن أمور فى المستقبل وخرجت كلها عن ما وقع الاخبار عنه موافقا له فمن ذلك قوله : « لَئِنْ اجْتَمَعَتْ الإِنسُ وَالجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَـٰذَا القرآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ »[٤] ولم يقدروا عليه . وقال تعالى : « فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا »[٥] . . . وما قدروا عليه . وقال الله تعالى : « لَتَدْخُلُنَّ المَسْجِدَ الحَرَامَ » . . . وتحقق دخوله . وقال تعالى : « الٓمٓ غُلِبَتْ الرُّومُ »[٦] . وقد تحقق دخوله فى القرآن أكثر من أن يحصى . فظهر بذلك كون القرآن معجزا وإذا أثبت ذلك لزم الانقياد وبطل دعوى من أنكر المعجزة .

(١) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٤٠ .
(٢) سورة هود ١١ آية ٤١ .
(٣) سورة آل عمران ٣ آية ١٨٥ .
(٤) سورة الإسراء ١٧ آية ٨٨ .
(٥) سورة البقرة ٢ آية ٢٤ .
(٦) سورة الفتح ٤٨ آية ٢٧ . سورة الروم ٣٠ آية ١ .

/ واما الكلام على العيسويّة فظاهر . وذلك لأنهم ما اعترفوا بصدقه [١] فيما ادعى من الرسالة . وقد ٥٠ ب
ادعى الرسالة الى جملة الخلق . وبعث الرسل إلى الاكاسرة والقياصرة ، وبعث إليهم السرايا واشتغل بالصل (؟) [٢] معهم . فثبت أنه رسول إلى كافة الخلق ، صلوات الله عليه ، وقد ادّعى الرسالة .

مسألة : الأنبياء معصومون عما يناقض مدلول المعجزة وهو صدقهم . فلا يجوز عليهم الكذب فيما يبالغون ، هذا لا خلاف فيه .

والدليل عليه أنه لو جاز عليهم الكذب لم تقع الثقة بقولهم فكان فى ذلك إبطال فائدة المعجزة . وأما غير الكذب من الكبائر فهم معصومون عنها . وطريق إثباته الاجماع . فان العقل لا يدل عليه . وأمّا الصغائر فاختلفوا فى جوازها عليهم . فمنهم من نفاها تحقيقا للعصمة ومنهم من جوّزوها . عليه تدل قصص الأنبياء وهو ظاهر فى القرآن ، مثل قصة داود وغيره عليهم السلام .

مسألة : حشر الخلائق ونشرهم بعد إفنائهم حقّ . والله تعالى قادر على إعادة ما ردّه بعد وجوده إلى الفناء ، جوهراً كان أو عرضاً .

وأنكر قوم من الملحدة والزنادقة الحشر . وقالت المعتزلة الجواهر / والأجسام والأعراض الباقية ٥١ أ
المقدورة لله تعالى يجوز إعادتها . فأمّا ما لا يجوز بقاؤه من الأعراض فلا يجوز إعادتها . وكذلك ما كان مقدور للعباد لا يجوز إعادتها . والبارىء تعالى لا يقدر على إعادتها . وقالت الكرّاميّة : البارىء تعالى لا يقدر على إعادة الجواهر بعد فنائها ولكن يعيد أمثالها وأشباهها .

والدليل على جواز الحشر والنشر والإعادة ما نص الشرع عليه فى قوله تعالى : « قل يُحيِيهَا ٱلَّذِى أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ » [٣] . وتحقيق الدلالة أن الإعادة ليست بمخالفة للنشأة الأولى لأن المعَاد هو المخلوق بعينه ولا يجوز أن يقدر الشيء بخلاف نفسه . وإذا كان مثلا للأول جاز وجوده لأن من حُكْمِ المثلين التساوى فى الجائز والواجب من أحكامه .

ومن الدليل عليه أن الأوقات التى تقارن الموجودات لا تأثير لها فيما يظهر من الحوادث . وإذاً لم يكن للوقت تأثير فيما وقع وحدث فى وقت لم يمنع وقوعه فى غيره . وإذا ثبت أنه غير مستحيل فنصوص الكتاب دلت على أنه سيكون . قال الله تعالى : « إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ » . . . وقال : « ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » [٤] . . . وقال تعالى : « ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ / يَنظُرُونَ » . وغير ذلك من الآيات [٥] . ٥١ ب

(١) لانهم اعترفوا بصدقه : الأصل .
(٢) كذا فى النص . ولعله بالقتل .
(٣) سورة يس ٣٦ آية ٧٩ .
(٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٠٣ وغيرها من الآيات .
سورة البقرة ٢ آية ٢٨ .
(٥) سورة الزمر ٣٩ آية ٦٨ .

فأمّا ما قالت الكرّامية فهو إبطال الثواب والعقاب بالكلية . وذلك لأن الله تعالى إذا أفنى عباده فلا يقدر على إعادتهم . وأمّا يعيد أمثلة[١] لهم . فالثواب ليس للمطيع وإنما هو لمثله . والعقاب لا يكون للعاصى وإنما يكون لمثله ومثله لا طاعة له ولا معصية . فإن قيل : إذا جوّزتم إعادة الجواهر والأعراض فالأجسام يفنيها الله تعالى بكلياتها جواهرها وأعراضها . ثم يعيد أم يغنى أعراضها المعهودة ويثبتها ثم يعيدها . قلنا : كلا الأمرين جائز عقلا ولم يرد دليل سمعىّ يوجب القطع بأحد الأمرين . وكلاهما جائز وقوعه عقلا .

مسألة : عذاب القبر ومسائلة منكر ونكير حق ثابت .

والدليل عليه أن العذاب والفتن فى القبر ليس مما يستحيل عقلا . وورد به دليل السمع فلا بد من إثباته . قال الله تعالى فى قصة فرعون : « وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ العَذَابِ » . . . وهذا العذاب قبل الحشر لأن الله تعالى أخبر عما يكون يوم القيامة من حالهم فقال : « وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلعَذَابِ »[٢] . والدليل عليه / أن الأخبار قد تواترت ٥٢ أ باستعاذه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، من عذاب القبر . وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مرّ بقبرين فقال : إنهما يعذبان ، وما يعذبان فى كبيرة أمّا أحدهما فكان يمشى بالنميمة . وأمّا الآخر فكان لا يستنزه من البول . وقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه »[٣] . وروى أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لما وضع سعد بن أبى وقاص فى القبر تغيّر وجهه فقال : « سبحان الله » فسئل عن ذلك فقال : « رأيت ضمّة ضمّة فتلفت[٤] منها أضلاعه » . فان قيل : نحن نشاهد الميت كما كان لم يتغير حتى لو كان على بطنه قدح من ماء لم يتغير عن حاله . يقال لهم : إن مثل هذه الاستعاذات لا يُعَوَّل عليها . وهو مثل استبعاد الكفرة إحياء العظام البالية وإعادة الخلق بعد إفنائهم والله تعالى قادر أن يربأ[٥] صورته على حاله ، والماء على بطنه ويكون هو مُعَذَّباً ، كما أنّا نشاهد الرجل به الوجع الشديد والألم العظيم وهو على صفته . فإن قيل : فَمَنْ أَكَلَتْهُ السباع أو أحْرِقَ وفرِّقَ رماده[٦] كيف يسئل وكيف يرد اليه الروح ؟ فيقال له : ليس من شرط الحياة بنية مجتمعة ولا / جثة كبيرة . ٥٢ ب فإنّا نشاهد حيوانات صغيرة الجسم . وإذا لم يكن كثر الجثة شرطا فالله تعالى يجمع منها جزءاً يعلمه ويردّ اليه الروح[٧] ويتوجه عليه السؤال والعقاب لو أراد معاقبته ، وليس ذلك بمستحيل .

(١) امثلا ، الأصل .
(٢) سورة غافر ٤٠ آية ٤٥ ، ٤٦ .
(٣) انظر *Conc.* ١ / ٧ و ٢٣٤ / ١ .
(٤) فتلقت : الأصل .
(٥) يربيا : الأصل .
(٦) وفرق ورماده : الأصل .
(٧) يجمع منها جزءاً يعلم ويرد . . . الأصل .

مسألة : الروح أجسام لطيفة مجتمعة مع الأجسام المحسوسة[1] والله تعالى أجرى العادة أن الحياة تستمر في الأجسام المحسوسة وإذا كانت تلك الاجسام اللطيفة مجتمعة معها ، وتفارقها الحياة إذا فارقتها تلك الأجسام . وأما الحياة فعرض ، والأجسام اللطيفة والمحسوسة تكون حيّة وهي صفة تقوم بالجسم لأن الروح موجب للحياة . وهذا كما أجرى الله تعالى العادة بظهور الشبع عند الأكل والريّ بعد الشرب والله تعالى خالق الشبع والريّ . ولكن تجرى العادة بكون ذلك عند الأكل والشرب . ثم الأرواح إذا فارقت الأجسام فما كان من أرواح المؤمنين[2] يكون في الجنة في حواصل طيور خضر ، وما كان من أرواح الأشقياء يهبط بها إلى سجين كما ورد به الأخبار والآثار . وليس للعقل في هذا مجال .

مسألة : الكتب التي تحاسب عليها العباد حق . والميزان / حق والصراط حق ، وهو جسر ممدود على جهنّم يرد الخلائق . فإذا أوردوها يُسألون عليها . والحوض حق ، وهو حوض من الماء أعطاه الله تعالى لرسوله ، صلى الله عليه وسلم ، كرامةً يسمى الكوثر . ٥٣ أ

وأنكرت المعتزلة الكتب والصراط ، وجماعة من المبتدعة أنكروا الحوض .

الطريقة في إثبات هذه الأشياء أن كل هذه الأمور من مجوزات العقل إذ ليس في شيء منها استحالة ، والسمع قد ورد بجميع ذلك . قال الله تعالى : « وَكُلَّ [إِنْسَانٍ] أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ويُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ القِيَامَةِ كِتَاباً يلْقَاهُ مَنْشُوراً » وقال : « وأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ » . وقال تعالى : « وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ » وقال في الميزان : « وَنَضَعُ المَوَازِينَ القِسْطَ لِيَوْمِ القِيَامَةِ »[3] . ووردت الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بصفة الصراط وبالحوض وبصفته . وفي القرآن ما يدل عليه وهو قوله : « إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الكَوْثَرَ »[4] فوجب الإيمان بجميعه . فان قيل : كيف توزن الطاعات والمعاصي ، والأعراض لا يمكن وزنها ؟ فيقال : الخبر قد ورد عن رسول الله ، صلى الله عليه ، بأنه يوزن الصحف والله تعالى يثقلها في الميزان على قدر ما يتعلق بها من الثواب والعقاب في علمه .

/ فان قيل : ورد في الخبر أن هذا الصراط أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف وحضور الخلائق على ما هذا وصفه غير ممكن . قلنا : هذا خطأ ، لأن الوقوف في الهواء على الماء غير مستحيل فلماذا يستحيل الوقوف على صراط صفته ما ذكرناه ؟ ٥٣ ب

(١) مجتمعة مع أجسام المحسوسة . . . الأصل .
(٢) من الأرواح المؤمنين . . . الأصل .
(٣) الاسراء ١٧ ، آية ١٣ . الانشقاق ٨٤ ، آية ١٠ . الحاقة ٦٩ ، آية ٢٥ . الأنبياء ٢١ ، آية ٤٧ .
(٤) الكوثر ١٠٨ .

مسألة : الجنة والنار مخلوقتان مدة حياة الدنيا وموجودتان على الحقيقة . وأنكرت المعتزلة كونها مخلوقتين فى الحال . وقالوا أن يخلقهما يوم القيامة . وما ورد فى قصة آدم وكان فى بستان من بساتين الدنيا (*sic*).

والدليل عليه ما ذكرنا أن كونهما مخلوقتين ليس بمستحيل فى العقل . وقد ورد السمع بذلك . قال الله تعالى : « وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ والأَرْضُ » . . . وقال تعالى : « عِنْدَهَا جَنَّةُ المَأْوَى » [1] . . . والدليل عليه قصة آدم وإدخاله الجنّة وإخراجه منها وما قالوا أنه كان فى بستان من بساتين الدنيا فخطأ ، لأن الله تعالى وعده الردّ إليها ولا يكون ردّه إلى بساتين الدنيا . فإن قالوا : أى فائدة فى خلقها ؟ قيل : وقت الثواب والعقاب . قلنا : أفعال الله تعالى لا تحمل على الأعراض بل هو الفعّال لما يشاء من غير حاجة وغرض .

٥٤ أ مسألة : ثواب المطيعين وعقاب العصاة ليس بحتم على الله تعالى أن يثيب المطيعين / ويعذّب العصاة ووَعْده حق ووعيده حق . وقالت المعتزلة يجب على الله تعالى أن يثيب المطيعين حتما ويجب عليه معاقبة من عصاه ومن مات من غير توبة .

والدليل على بطلان قولهم أن السيد إذا قام بمؤن عبده وكفايته وأعطاه زيادة على ما يحتاج إليه وأنعم عليه ، ولم يكلف العبدَ بذل جهده فى الخدمة أقصى ما يقدر عليه بل تركه مودّعا مَرفّهًا فى عامة أوقاته يشتغل بلذّاته وشهواته ، وأمره بالخدمة فى بعض الأوقات على وجه ليس فيه مشقة عظيمة . فإن العبد لا يستحق بإزاء تلك الخدمة على خدمة سيده شيئا . فاذا كان [2] سبيل من يخدم مثله فكيف سبيل من يعبد الله وجميع عبادته لو قوبلت بأدنى نعمة من نعم الله عليه لما كان له فى مقابلة تلك النعمة خطر ؟ وأيضا فإن عبادة العباد شكر على النعمة وشكر النعمة واجب خصوصاً عندهم . فإنهم أوجبوه عقلا وليس من حكم العقل استيجاب عِوَض على ما هو واجب . إذ لو استحق العبد بشكره عِوَضا لاستحق الرب عليه شكرا آخرا بازاء الثواب . وذلك يؤدى إلى ما لا يتناهى .

٥٤ ب ومن الدليل على فساد قولهم أنهم قالوا يجب على الله تعالى أن يثيب المطيعين / ثواباً مؤبّداً ويعاقب العصاة عقاباً مؤبّداً وطاعات العبد ومعاصيه متناهية ونحن نعلم أن من جنى جناية وقدّر له دوام البقاء لم يحسن معاقبته على الجناية أبدا . ولأنهم قالوا الثواب يتأخر إلى يوم القيامة وليس من حكم العقل تأخير المستحق عن مستحقه وحبسه عنه مع القدرة . فهلا أوجبوا الثواب فى الوقت حتى يزداد العبد بذلك رغبة فى الطاعة . فظهر فساد قولهم .

(١) سورة آل عمران ٣ آية ١٣٣ ، سورة النجم ٥٣ آية ١٥ . — (٢) كذا النص ولعله : فاذا كان هذا سبيل . . .

مسألة : من ارتكب كبيرة ولم يوفق للتوبة لم يستحق إسم الكفر ولا يبطل ثواب عمله ولا يستحق التخليد فى النار . والذنوب كلها كبائر عندنا من حيث أنها مخالفة لأمر الرب إلا أنها فى أنفسها متفاوتة فبعضها أعظم من البعض . وقالوا قوم من الخوارج أنه يستحق إسم الكفر على جهة كفران النعمة . وقالت المعتزلة : لا نسميه مؤمنا ولا كافرا ولكن يسمى فاسقا وهو [على] منزلة بين منزلتين . واتفقوا على أنه يستحق التخليد ولا يغفر ذنبه ويبطل ثواب أعماله فنقول لهم : قد قلتم أن البارىء يحبط[1] أعماله بزلّة واحدة ونحن نعلم أن من خدم غيرَه مدة وبذل جهده فى رعاية حقه ، وما وقعت له هفوة وزلّة ، وصاحبه عالم / به ، قادر على منعه ولم يمنعه ، منه أنه لا ٥٥ أ يحسن إحباط جميع خدمته بسبب ذلك ، فإذا كان لا يحسن ذلك فيما بين المخلوقين كيف يجب ذلك على البارىء تعالى ؟ وأيضا فإنه لا كبيرة توازى معرفة الله تعالى كما لا طاعة تقابل الكفر بالله تعالى وإنما يعرف الأشياء بأضدادها ، فكان من سبيلهم أن يقولوا تبطل الزلات بالمعرفة . فأما أن يبطل بها ثواب الايمان فلا . ولأن الثواب والعقاب إن كانا متنافيين فلم كان إبطال الثواب بالعقاب أولى من إبطال العقاب بالثواب ؟ بل إحباط العقاب أولى لأن السمع ورد به . قال الله تعالى : « إنَّ ٱلحسَنَاتِ يُذْهِبْنَ ٱلسيِّأَت »[2] ولأن الكبيرة تفارق الطاعات ولا تمنع صحتها ، حتى لو تاب بعده يثابَ عليها ولو كان يسقط ثواب طاعة لكان ينافى صحته ، كما فى حال الردّة ولأن من بغى عليه عبده وعصاه فعاقبه مدة ثم ردّه إلى الكرامة لم يستقبح ذلك . فكيف حكموا بأنه لا يجوز من الله تعالى أن يعفوا عنه ويردّه إلى الكرامة ؟ ويتضح ذلك بآيات من كتاب الله تعالى . قال الله تعالى : « إنَّ الله يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعاً » . وقال : « لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ ٱللَّهِ » . وقال : « وَمَنْ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ » فإن استدلوا بقوله تعالى : « وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً / مُتَعَمِّداً ٥٥ ب فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا »[3] . قلنا معناه : ومن يقتل مؤمنا مستحلا بقتله . فيكون معناه : ومن قتل مؤمنا لأجل إيمانه ، ومن يفعل ذلك فهو كافر مخلّدا فى النار . هكذا قاله ابن عباس وهو ترجمان القرآن . ثم نعارضه بقوله أن الله لا يغفر أن يُشْرَك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء . ولا يصح حمله على موضع التوبة لأن الله تعالى علق المغفرة بالمشيئة وقبول التوبة ، على قولهم . فمن تاب يغفر له حتما لا . يتعلق ذلك بمشيئته .

مسألة : شفاعة المصطفى ، عليه السلام ، حقّ فى حقّ العصاة من أمته . وأنكرت المعتزلة له ذلك . وقالوا لا يجوز الشفاعة لأهل الكبائر وشفاعته ، صلى الله عليه ، لرفع الدرجات لا لغفران السيآت .

(١) يحيط : الأصل .
(٢) سورة هود ١١ آية ١١٤ .
(٣) سورة الزمر ٣٩ آية ٥٣ . سورة آل عمران ٣ آية ١٣٥ . سورة النساء ٤ آية ٩٣ .

والدليل على بطلان قولهم أن قبول الشفاعة فى العصاة ليس مما يحيله العقل . فإن من عصى مالكه وخالفه عنه [١] لا يُستَقبَح فى العقل أن يتشفع إليه ببعض المختصين به حتى يعفوا عنه . وإذا كان جائزا فى العقل فالسنة المستقصية قد وردت به فوجب الايمان به . فان حملوا على الشفاعة لِرَفْع الدرجات لم يصح ، لأنه ورد فى الخبر عن رسول الله ، صلّى الله عليه وسلم ، أنه قال : « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » . . . وفى خبر آخر / [عنه صلّى] الله عليه ، حيث قال : « تنام عيناى ولا ينام قلبى » [٢] . وفى حق غيره لا يتعاقب مثل ما يتعاقب فى حقه ويقع فيه الغرّة بالغفلة والنوم ، وفى حق الفسقة والجهال بالشك . فيظهر بذلك التفاوت وتتحقق الزيادة بزيادة تجدّد التصديق المجدّد .

٥٦ أ

مسألة : التوبة فى اللّغة هى الرجوع . يقال : تاب إذا رجع . فاذا أضيفت التوبة إلى الله تعالى كان المراد به رجوع نِعمائه إلى عباده . وإذا أُضيفت إلى العباد كان المراد بها رجوعهم من الذلات والمعاصى إلى الندم عليها . والتوبة فى اصطلاح الناس الندم على المعصية . وأما شرائط التوبة ، فالمعاصى قسمان : قسم منها يتمحض حقاً لله تعالى لايتصل بحق إلا مبين . فأمّا ما هو حق الله تعالى فإن كان ذلك له إرتكاب محظور مثل الشرب والزّنا وغيره فله شرطان : أحدهما الندم على ما كان منه . وحقيقة الندم أن يتمنّا إن كان منه ليته لم يكن . والشرط الثانى أن يعزم أن لا يعود إليه فى المستقبل وإن كان بترك مأمور . مثل الصلوة والصوم . فله ثلاثة شرائط : الندم على التفريط وقضاء ما تركه والخروج منه والعزم على ترك العود إليه . فأمّا ما يتصل بحق العباد فله ثلاثة شرائط : الخروج عن حقه مثل رد المغصوب / وغرامة ما أُتلِفَ عليه من مال ونفس . فإن لم يكن له بدل مثل القصد والأذيّة فيطلب رضاه ويطيب قلبه بما يقدر عليه والندم على ما حصل منه والعزم على تركه والعود إليه . فإذا اجتمع نفذه الشرائط على ما ذكرنا تصح التوبة .

٥٦ ب

مسألة : التوبة واجبة على من عصى الله وخالف أمر الله تعالى .

والدليل عليه الآيات الواردة فى كتاب الله تعالى فى الأمر بالتوبة . مثل قوله : « وَتُوبُوا إلى الله جَمِيعاً » [٣] . . . وغير ذلك من الآيات .

والدليل عليه إجماع الأمّة على وجوب ترك الزلات والندم على ما حصل فى الوجوب فثبت أنه واجب [٤] .

مسألة : قبول التوبة لا يجب على الله تعالى عقلا وقالت المعتزلة : يحتم على الله تعالى قبول التوبة .

(١) كذا فى النص .
(٢) انظر *Conc.* ١ / ٩٦ ، ٧ / ٤٨ .
(٣) سورة النور ٢٤ آية ٣١ .
(٤) كذا فى النص ولكنه أوجبوه .

والدليل على فساد قولهم إنّا إذا رجعنا إلى الشاهد ورأينا الواحد منا أساء إلى غيره وبالغ فى عداوته ثم جاء إليه معتذراً لا يتحتم عليه فى قضية العقل قبول توبته ، حتى لو امتنع من ذلك لا يعد ذلك مخالفا للعقل . فإذا لم يكن ذلك فى الشاهد حتما كيف أوجبوا على الله تعالى ؟

والدليل عليه إجماع المسلمين على الرغبة إلى الله تعالى فى قبول توبتهم والخضوع والخشوع خوفا أن لا تقبل التوبة فثبت أن غير واجب .

فإن قيل : إذا لم تحكموا بوجوب / قبوله عقلا فهل تقطعون بقبوله سمعا أم لا ؟ قلنا : أما التوبة عن الكفر فمقبولة قطعا ، وأما التوبة عن المعاصى فقد ورد به ظواهر القرآن مثل قوله : « غَافِرِ الذَّنْبِ وقَابِلِ التَّوْبِ » . . . وقوله : « [و]هُوَ [الذى] يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ »[1] . إلا أن هذه ظواهر ، وليست مما يوجب القطع فى حق كل أحد والظاهر أن البارىء تعالى يقبل التوبة من كل ذنب . ٥٧ أ

مسألة : تصحّ التوبة عن بعض الذنوب عندنا مع الإصرار على غيره . وقال أبو هاشم من المعتزلة : لا يصحّ ذلك . ودليلنا على بطلان قوله أن من تعدّى على رجل بغصب ماله وهتك مَحَارِمِهِ وإيلامه بالضرب وتخريق ثيابه ثم عزم ما أتلفه وردّ ما أخذه واعتذر عن ما جنى ولم يعتذر عما خرق من ثيابه ، يصح إعتذاره مما اعتذر منه . ولكن الكافر لو أسلم صحّ إسلامه وإن كان مصرّاً على ذلّةٍ فكذا إذا تاب عن ذنب وجب أن تصح توبته مع الإصرار على غيره . ولكن عنده الطاعة حسنة بالعقل والمعصية مستقبحة بالعقل . ثم اتفقنا أنه يصحّ منه الطاعة مع تركه لغيرها فكذا وجب أن يصح منه التوبة عن معصيته مع الإصرار على غيرها .

مسألة : من تاب عن ذنب وصحت توبته ثم عاد إلى الذنب فالتوبة الماضية صحيحة ولا تبطل . وإنما قلنا / ذلك لأن التوبة عبادة من العبادات فلا يقدح فيها بعد صحتها ما يُظهر آخِذُها كسائر العبادات ، وعليه تجديد التوبة بما أحدث من الذنب . وتكون هذه التوبة عبادة أخرى . ٥٧ ب

مسألة : شرائط الإمامة أن يكون من يُنصب إماما رجلا مسلما حرّا عاقلا بالغاً مجتهداً بحيث لا يحتاج أن يستفتى فيما يقع من الحوادث . وأن يكون مهتديا إلى الأمور يضبط أمور المسلمين ويقوم بمصالحهم ، ذا رأى قوىّ حصيف بتجهيز[2] الجيوش وسد الثغور وإقامة الحدود واستيفاء الحقوق وأن يكون ورعا موثوقا بدينه . لأن من لا يكون ورعا لا يقبل قوله فى حكومته[3] ، فكيف فى أمور

(١) سورة غافر ٤٠ آية ٣ . سورة التوبة ٩ آية ١٠٤ . — (٢) بتجييز : الأصل . راجع الأرشاد للجوينى ص ٤٢٦ سطر ١١ . — (٣) حكومه : الأصل .

المسلمين ؟ ويشترط أن يكون قريشيا لقول رسول الله صلى الله عليه : « الأئمة من قريش » ورواه أبو بكر يوم السقيفة وانقاد له الصحابة وما خالفوه .

مسألة : نصب إمامين فى عصر واحد لا يجوز لأن الغرض من نصب الأئمة صلاح أمور المسلمين وانتظام أسبابهم وسكون الفتنة والثائرة . وإذا نُصب إمامان فى وقت واحد فأتت المصلحة ويُخاف من ذلك ظهور الفتنة بين المسلمين ووقوع الحرب والعداوة بينهم فيُمنع منهم وأحرى بنا[1] الواحد لتكون الأمور كلها صادرة عن رأيه فلا تضطرب الأمور . فإن قيل : أليس يجوز نبيّان فى عصر واحد وأنبياء ؟ وقد اتفقت أعصار كان فيها أنبياء كثيرون فلم لا يجوز إمامان وأئمة ؟ فالجواب أن الأنبياء معصومون عن الخطأ ومن جوز / عليهم السهو لم يجوّز التقرير عليه بل ينبهون فى الوقت فيؤمن وقوع الفتنه .

٥٨ أ

مسألة : الخليفة بعد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، غير منصوص عليه . وذهبت الإمامية من الروافض إلى أن رسول الله ، صلى الله عليه ، نصّ على عليّ ولكن القوم ظلموا وغصبوا على حقه . والدليل على بطلان قولهم أن حديث الإمامة جرى فى عهد أمير المؤمنين رضى الله عنه فى أوقات ، فمنها يوم السقيفة حيث عقدوا الخلافة لأبى بكر ، ومنها استخلاف أبى بكر لعمر ، ومنها حين جعل عمر ، رضى الله عنه ، الأمر شورى[2] بين ستة ، ومنها حين قتل عثمان ووقع القتال والحكمان بين عليّ ومعاوية . وعليّ ، رضى الله عنه ، لم يدع فى وقت من هذه الأوقات أنه منصوص عليه من جهة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فلو كان يعرف نصاً لأظهره كما أن الصديق ، رضوان الله عليه ، لما عرف نصاً فى تخصيص قريش أظهره يوم السقيفة .

والدليل على فساد قولهم أن هذا النص الذى ادعوا لا يخلو : إما أن عرفوه عقلا أو خبراً . وبطل أن يكون طريقه العقل . لانه ليس فى العقل ما يدل على تنصيص رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، على إنسان بعينه . وإن قالوا عرفناه خبرا فلا يخلو إما أن ادعوا خبرا تواتر أو خبرا أحاد . فإن ادّعوا تواترا فهو محال لأنهم لا ينفصلون ممن يُعكس عليهم ذلك فى أبى بكر ويقول أنه منصوص عليه من جهة الرسول ويدعى تواترا يختصّ به . فإن قالوا / عرفناه بخبر أحاد فالخلافة لا تثبت بخبر الواحد لأن عندنا خبر الواحد لا يوجب العلم . وعند الروافض لا يوجب العمل أيضا فكيف أثبتوا به الخلافة ؟ فإن قالوا : فهل لا تعلمون أنتم أن علياً ، رضى الله عنه ، غير منصوص من جهة الرسول ؟

٥٨ ب

(١) واحربنا الواحد . . الأصل . — (٢) كذا النص ولعله : أمر الشورى .

قلنا : بلى نعم . ذلك لأن النص لا يخلو إمّا أن يكون نصاً جلياً على رؤس الخلائق أو كان خفياً اختص به جماعة مخصوصون من بين الصحابة . ولا يجوز أن يكون نصاً جليّاً ظاهرا إذ لو كان ذلك لما خفى إلى يومنا هذا كما لم يخف نصب أبى بكر إماما واستخلافه لعمر وحديث الشورى فى زمن عثمان ، رضى الله عنهم أجمعين ، ولأنّا لو جوّزنا إنكتام مثل هذا الأمر الظاهر لم نأمن أن يكون القرآن قد عورض على عهد النبى ، عليه السلام ، ثم كتم . وكل أمر فى الإمامة يوجب بطلان النبوّة كان محالا . وإن دعوا نصاً خفياً علمنا بطلانه بإجماعهم على خلافة ، إذ لو كان صحيحاً لما خالفوه ، كما لم يخالفوا أبا بكر فى روايته أن الأئمة من قريش . فإن استدلوا بما روى أن النبى ، عليه السلام ، قال : مَنْ كُنْتُ مولاه فعلىّ مولاه » فالمراد بالمولى الناصر . فمعناه : من كنت ناصره يدل عليه أنه ذلك فى حياته . ولم يقل : « وبعد الموت علىّ مولاه » ومعلوم أن فى حياته رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لم يكن الأمر إلا علىّ رضى الله / عنه . فان قالوا : روى عن النبى ، عليه السلام ، أنه قال [لعلىّ] « أنت منى بمنزلة هرون من موسى » . فإنما ورد ذلك على سبب وهو أن النبى ، عليه السلام ، استخلفه على المدمّة عند خروجه إلى غزوة تبوك ، فشقّ عليه تخلّفه عنه فقال له : ذلك تطييبا لقلبه فإن موسى استخلف هرون ما ولّى الأمر بعد موسى بل مات فى زمانه .

٥٩ أ

مسألة : الخليفة الحق بعد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أبو بكر ، رضى الله عنه . والدليل عليه اتفاق الصحابة بأجمعهم على طاعته وانقيادهم لأوامره وتركهم الانكار عليه فيما كان يفعل . ولو لم يكن خليفة حقاً لما تركوا الإنكار عليه وما أطاعوه مع زهدهم وورعهم وديانتهم وايضافهم بأنهم لا يخافون فى الله لومة لائم .

والدليل عليه أنه علىّ بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، ما قاتله . فلا يخلو : إما أن ترك قتاله لخوف الفتنة والشر أو لعجزه أو لعلمه بأن الحق معه . بطل أن يكون لإتقاء الفتنة وخوف الشر لأنه قاتل فى زمن معاوية وقتل فى الحرب الخلق الكثير وقتل طلحة والزبير وقاتل(*sic*) معه عائشة حين علم أن الحق معه ، ولم يترك ذلك بسبب الفتنة . وإن قالوا : كان عاجزا ، فهو فاسد لأن الذين نصروه فى زمن معاوية كان على الايمان يوم السقيفة ويوم استخلاف عمر ويوم الشورى (*sic*) . فلو أعلموا أن الحق له أنصروه . فثبت / أنه إنما انقاد لأمره ، وترك القتال لعلمه أن الحق مع أبى بكر ، رضى الله عنه . فإن قالوا : فلماذا لم يبايعه علىّ ، رضى الله عنه ، على الخلافة ؟ قلنا : ليس كذلك ، بل بايعه على رؤس الخلائق فى المسجد إلا أنه لم يحضر يوم السقيفة لأنه كان يتولى تجهيز النبى ، عليه السلام ، وغسله ودفنه مع العبّاس فكان لا يتفرغ إلى الخروج إلى السقيفة . وبعد ذلك كان قد لازم بيته أيّاما وما كان يخرج لشدة حُزنه على رسول الله ، صلى الله عليه وسلم .

٥٩ ب

مسألة : عقد الخلافة لا يشترط فيها اجتماع جميع أهل الحل والعقد فى ذلك العصر ولكن إذا حضره من يتيسر حضوره من أهل الحل والعقد كفى ذلك إلا أنه يشترط إظهاره وحضور جماعة يشاهدون ذلك ، حتى لا يُنصب إمام آخر فيقع الشارع بينهما .

والدليل عليه أن الخلافة لما عقدت لأبى بكر يوم السقيفة اشتغل بإمضاء الحكم وترتيب الأمور ولم يتوقف قدراً يبلغ الخبر إلى الغائبين ولم ينكر عليه . فدل أن إجماع الجميع ليس بشرط .

مسألة : أفضل الصحابة بعد النبى ، عليه السلام ، وخيرهم أبو بكر ، رضى الله عنه ، وليس هذا ما يدل عليه العقل لأن العقل لا يدل على تفضيل بعض الأشخاص ولكن طريق إثباته الإجماع فإن الصحابة اتفقوا على أنه خيرهم وأفضلهم .

٦٠ آ والدليل عليه ما روى عن علىّ ، رضى الله عنه ، أنه قال : خير الناس بعد نبينا أبو بكر / وعمر . والدليل عليه أن النبى ، عليه السلام ، اختاره لإمامة الصلاة فى مَرَضِه . ولو كان غيره خيرا منه لما قدّمه فى الصلاة مع وجود من هو خير منه .

فإن قيل : فقد روى عن أبى بكر ، رضى الله عنه ، أنه لما ولى الخلافة قال : « أقيلونى أقيلونى فلَسْتُ بخيركم » قلنا : هذا ليس يوجب مدحا فيه ولا فى فضله ، بل يوجب تقديمه . لأنه لا يرى لنفسه فضلا مع كونه أفضل [1] . وهذا كما روى عن النبى ، عليه السلام ، أنه قال : « لا تفضّلونى على يونس بن متى » مع كونه أفضل منه . وكما روى أن علياً يوم الحكَمَين كتب كتاب عهد [2] وذكر فيه كتابا كُتِب فيه : « أمير المؤمنين على بن أبى طالب » . فقالوا : « لا نرضى بذلك فجأة » مع كونه أمير المؤمنين فى ذلك الوقت [3] .

مسألة : الخلافة بعد أبى بكر لعمر ، رضى الله عنهما ، وطريق ثبوته استخلاف أبى بكر إياه ثم الخلافة بعده لعثمان وطريق ثبوته الشورى والاختيار فإن عمر ، رضى الله عنه ، لما خرج جعل الأمر فى ستة : عثمان وعلىّ وطلحة والزبير وسعد بن أبى وقاص وعبد الرحمان بن عوف ، رضى الله عنهم . ثم أن عبد الرحمان ترك حقه بشرط أن يكون هو حَكَماً بين عثمان وعلىّ ، رضى الله عنهما ، فتراضيا بذلك فاختار عثمان بإشارة الصحابة . ثم الخلافة بعده لعلىّ بن أبى طالب ، كرّم الله وجهه ، بإجماع القوم عليه وعقدهم الخلافة له .

(1) مع كونه أنه أفضل . . . الأصل .

(2) كتب كتابا عهد . . . الأصل .

(3) وذكر فيه كتاب كتبه أمير المؤمنين على بن أبى طالب . . . الأصل . راجع التاريخ لليعقوبى ج : ٢ ، ص ١٨٩ — ١٩٠ .

مسألة : أمير المؤمنين عثمان ، رضى الله عنه ، قُتِـل ظلماً لأن موجبات القتل معلومة / فى الشرع ٦٠ ب
وما كان قد ارتكب شيئا من ذلك . والدليل عليه أن العوّام باشروا قتله وما كان بمستوجب للقتل لا يجعل قتله إلى العوّام .

مسألة : الذين قاتلوا علىّ بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، كانوا بغاة فكانوا مجتهدين مخطئين اجتهدوا فى . . . . قتل عثمان فوقع لهم أن عليا ليس يقتلهم لرضاه بقتل عثمان وأنه قادر على قتالهم وكانوا على الخطأ وعائشة ما كانت قاصدة إلى القتال وإنما خرجت لتسكين الفتنة ، ولما نبح عليها كِلاَب قرية سماها رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قصدت الانصراف فى جماعة وحلفوا بأن هذه القرية ليس تلك القرية حتى لم ترجع عن الطريق . وكذى طلحة والزبير كانا محيطين . ثم إنهما تأتّا ثم رجعا عن ذلك وقتلا بعد التوبة .

مسألة : كثيرٌ من المَطَاعِن من المبتدعة فى أئمة الصحابة . والواجب عن كل واحد أن يعتقد أنهم خير الناس وأفضلهم . وقد نطق القرآن بعَدَالَتِهم وفضلهم حيث قال : « والسَّابِقُون الأوّلُون مِن المُهَاجِرين والانصَار »[1] . . وغير ذلك من الآيات وشهد النبى ، عليه السلام ، بفضلهم وعدالتهم حيث قال : « خير الناس قرنى . ثم الذين يلونهم »[2] وقال النبى ، عليه السلام : لو أن أحدكم أنفق ملءَ الأرض ذهباً[3] ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا تضيبقه . وسكت عن ما جرى فى زمانهم وهو يُفَوِّض ذلك إلى الله تعالى عما روى عن الزهرى أنه قال لما سُئِل عن ذلك : « تلك دماء طَهَّرَ الله / عنها أيدينا فلا نُلَوِّث بها ألسنتنا » . ٦١ أ

مسألة : يزيد بن معاوية من جملة المؤمنين وحاله فى المشيئة إن شاء أن يعذبه وإن شاء أن يرحمه فغفر له ولا يجوز لعنه ولا تكفيره . وهو الذى نُسب إليه الروافض من تقديم رأس الحسين ، رضوان الله عليه ، وضرب القضيب على أسنانه . وكل ذلك بهتان وزور ولم ينقل ذلك أحد من السلف ولا وُجد ذلك فى مصنف إمام . وإنما هو من وضع الروافض فلا يوثق بقولهم وأكثر ما فى الأمر أنهم اتهموا بالرضا بقتل حسين بن علىّ ، رضى الله عنهما والأمر به . ولو قدّرنا [أنه] باشر قتله لم يصر بذلك كافرا لانّا لا نكفّرّ قاتل عثمان ، رضى الله عنه ، مع كونه أفضل من الحسين ولو قدّرنا مسلما قتل الصديق ، رضى الله عنه ، ما كنّا نكفره وهذا لأن التكفير بسبب القتل رتبة الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، فمن قتل نبيّا وأذاه صار كافرا ، وأمّا من ليس له رتبة الأنبياء فقاتله عاصٍ بالقتل فاسق ، فيكون أمره مفوّضا إلى الله تعالى كسائر العصاة لا يجوز لعنه .

(١) سورة التوبة ٩ ، آية ١٠٠ — (٢) انظر *Conc.* ١٢٥ / ١ . — (٣) انظر : *Conc.* ٥١٦ / ٦ .

مسألة : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجبان . لأن خطاب الشرع قد ورد بهما فى قوله تعالى : « كُنْتُم خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تأمُرُونَ بالمَعْرُوفِ وتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ » . . . وقال تعالى : « خُذِ العَفْوَ وَأْمُرْ بِالمَعْرُوف » [1] . . . وقال ، عليه السلام : « ليأخذن على يد الظالم » فى قصة طويلة . وقال أيضا أنصر أخاك ظالما / أو مظلوما والله ليس ٦١ ب عا . . . . [2] الأمر بالمعروف من العصر الأول إلى زماننا . . . . [3] وعلى الولاة والخ . . . . من غير نكير عليهم . فاذا ثبت أنه واجب وهو من فرض الله . فإذا قام بـه واحد سقط الفرض عن الباقين ولا يختص بالأئمة بل لآحاد الرعية القيام به بالقول والفعل ، ما ينتهى الأمر فيه إلى نصب قتال فيترك لسبب الفتنة . . . يجوز ذلك فيما هو مقطوع بتحريمه يدرك العام و[الخاص] . فأما من كان مجتهدا فيه فالأمر به إلى الأئمة والله الموفق .

تم الكتاب بحمد الله الوهاب ومنه . . . . [4] والصلوات على نبيه خير خلقه محمد وآله أجمعين .

وقع الفراغ فى عشر أول شوال سنة تسعين وخمس مائة على يد العبد الضعيف المحتاج إلى فضل الله تعالى ورحمته اسماعيل بن يحيى بن صالح المتفقه رزقه الله علما نافعا وأدبا كاملا أمين رب العالمين .

(١) سورة آل عمران ٣ آية ١١٠ . سورة الأعراف ٧ آية ١٩٩ .

(٢) بياض فى الأصل .

(٣) بياض فى الأصل .

(٤) بياض فى الأصل .

INDEX DES NOMS PROPRES ET DES NOMS DE SECTES

Ibn ʿAsâkir (A. l-Qāsim ʿAlī b. al-Ḥasan), *Tabyīn kaḏib al-muftarī fī mā nuṣiba ilā l-imām Abī l-Ḥasan al-Ašʿarī*. Damas, 1928. (*Tabyīn*).

Ibn Mattawayh (A. Muhammad al-Ḥasan), *al-Maǧmūʿ fī l-muhīt bi l-taklīf*. Le Caire I, 1965; II, Beyrouth, 1980. (*Maǧmuʿ*).

Laoust (Henri), *La politique de Ġazālī*. Paris, 1970. (*Ġazālī*).

——, *Les schismes dans l'islam*. Paris 1965. (*Schismes*).

Mankadim Šešdiv (Ahmad b. Abī Hāšim al-Ḥusaynī), *Taʿlīq šarḥ uṣūl al-ḫamsa*. Le Caire, 1965. (*Šarḥ*).

al-Nisābūrī (Abū Rašīd), *Kitāb al-tawḥīd*. Le Caire, 1969. (*Tawḥīd*).

al-Pazdawi (A. l-Yusr), *Uṣūl al-dīn*. Le Caire, 1963. (Pazdawi, *Uṣūl*).

al-Rāzī (Faḫr al-dīn), *Kitāb al-arbaʿīn fī uṣūl al-dīn*. Hayderabad, 1934. (*Arbaʿīn*).

al-Šahrastānī (Muḥ. b. ʿAbd al-Karīm), *al-milal wa l-niḥal*, Le Caire, Bagdad, 1903. (*Milal*).

——, *Nihāyat al-aqdām fī ʿilm al-kalām*. Ed. A. Guillaume, Oxford 1931. (*Nihāya*).

Šayḫ al-Mufīd (A. Ǧaʿfar al-Ṭusī), *Kitāb awā'il al-maqālāt*. Tibriz, 1952. (*Awā'il al-maqālāt*).

Watt (M.), *Free Will and Predestination in Early Islam*. Londres, 1948. (*Free Will*).

Yaʿqūbī (Ah. b. Abī Yaʿqūb), *Tarīḫ*, Beyrouth, 1960. 2 vol. (*Tarīḫ*).

BIBLIOGRAPHIE

ʿAbd al-Ǧabbār (b. Aḥmad al-Qāḍī), *al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa l-ʿadl*. Vol. IV, *ru'yat al-bāri'*. Le Caire, 1964. Vol. IV (2), *al-irāda*, Le Caire, 1962.

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Muqābasāt*, Bagdad, 1970.

Allard (Michel), *Le problème des attributs divins*. Beyrouth, 1965 (*Attributs*).

——, *Textes apologétiques de Ǧuwaynī*. Beyrouth, 1968 (*Textes apologétiques*).

al-Ašʿarī (Abū l-Ḥasan), *Kitāb al-lumaʿ fī l-radd ʿalā ahl al-zayġ wa l-bidaʿ*. Ed. et trad. R.J. Mac Carthy. Beyrouth, 1953. (*Lumaʿ*).

——, *Maqālat al-islāmiyyin wa-ḫtilāf al-muṣallīn*. Ed. H. Ritter, 1929-1930. (*Maq.*).

al-Baġdādī (Abū Manṣūr), *Kitāb Uṣūl al-dīn*. Istanbul, 1928. (*Uṣūl*).

Bernand (Marie), *Le problème de la connaissance d'après le Muġnī du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār*. Alger, 1983. (*Le problème de la connaissance*).

——, *La critique de la notion de nature dans le kalām*, dans *Studia Islamica*, 51 (1980), p. 59-105. (*La notion de nature*).

Brunschvig (Robert), *Devoir et pouvoir. Histoire d'un problème de théologie musulmane*, dans *Studia Islamica*, 20 (1964), p. 5-46. (*Devoir et pouvoir*).

Ess (Josef van), *The Logical Stucture of Islamic Theology*, dans *Logic in Classical Islamic Culture*. Wiesbaden, 1970, p. 21-50. (*Logical Structure*).

Frank (Richard M.), *al-Maʿdūm wa l-Mawǧūd. The non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāšim and his Followers*, dans *MIDEO* t. 14 (1980). (*Maʿdūm*).

——, *Moral Obligation in Classical Muslim Theology*, dans *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 11, N° 2 (1983), p. 203-223. (*Moral Obligation*).

al-Ǧāḥiẓ (A. ʿUṯmān), *Kitāb al-tarbīʿ wa l-tadwīr*. Ed. C. Pellat, Damas 1965. (*Tarbīʿ*).

Ǧarallah (Zuhdī), *al-Muʿtazila*. Le Caire 1947. (Ǧarallah).

al-Ġazālī (A.H.), *al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*. Ankara 1962. (*Iqtiṣād*).

——, *al-Mustaṣfā min ʿilm uṣūl al-fiqh*. Le Caire, 1905. (*Mustaṣfā*).

Gimaret (Daniel), *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*. Paris, 1980. (*Théories de l'acte humain*).

——, *La théorie des Aḥwāl d'Abū Hāšim al-Ǧubbā'ī d'après les sources ašʿarites*, dans *JA*, 1970, p. 47-86. (*Aḥwāl*).

al-Ǧuwaynī (A. l-Maʿālī), *al-Kāfiya fī l-ǧadal*. Le Caire, 1979. (*Kāfiya*).

——, *Kitāb al-burhān*. Dar al-kutub, Le Caire, uṣūl al-fiqh, 714. (*Burhān*).

——, *Kitāb al-iršād ilā qawatī al-adillā fī uṣūl al-iʿtiqād*, Le Caire, 1950. (*Iršād*).

——, *al-Lumaʿ fī qawāʿid ahl al-sunnā wa l-gamāʿā* (*Lumaʿ*).

l'impeccabilité que l'infaillibilité, et débouche sur les vérités eschatologiques : réalité de la résurrection des corps, du châtiment de la tombe, du paradis et de l'enfer et de tout ce qui se rattache à la promesse et à la menace divines (fol. 50ª *in fine* - 55ª, 7; *Iršād*, 37 sq.). En corollaire, interviennent les questions du repentir et de l'intercession du Prophète diversement entendues par les ašʿarites et par les muʿtazilites (fol. 55ª, 8 - 57ª, 3; *Iršād*, 393-96; 403-409). Ensuite, sont traitées les questions concernant l'imāmat, les conditions à remplir pour être choisi, le mode du choix, l'ordre de préséance des quatre premiers califes, enfin l'interdiction de maudire Yazīd b. Muʿāwiya et l'obligation de se soumettre au *amr bi-l-maʿruf* et au *nahy ʿan al-munkar* (fol. 57ª, 3 - 61ª; *Iršād*, 405 sq.).

* * *

Ce traité qui fait partie du « matériau sans gloire » de la littérature du *kalām* n'en est pas moins intéressant à plusieurs titres. Il fournit un exemple de ce que peut être un cours de *kalām* ašʿarite concis et parfaitement construit. Sans encombrer son exposé des longs et subtils développements que l'on trouve dans le Šāmil d'al-Ǧuwaynī ou même le *Tamhīd* d'al-Baqillānī, l'auteur ne s'attache pas moins à exposer d'une manière succincte mais claire tous les problèmes philosophiques suscités par la doctrine ašʿarite [1]. Au souci méthodologique il joint la préoccupation apologétique de réfuter toute doctrine tenue pour pernicieuse qu'il s'agisse de celle des *dahriyya*, des *hašwiyya*, des *karramiyya*, des *muǧbira* et surtout de celle des *qadariyya* c'est-à-dire des muʿtazilites. Comparé aux *Lumaʿ* II, le *Muġnī* s'adresse à l'évidence à un auditoire d'un niveau supérieur. En conclusion je dirai que si l'on ne peut parler d'une doctrine originale d'al-Mutawallī —, la question de la communication entre ce dernier et son collègue al-Ǧuwaynī est au demeurant difficile à résoudre, — on peut dire sans risque de se tromper qu'al-Mutawallī fut un adepte avisé et convaincu du *kalām* ašʿarite tel que l'ont professé les tenants de la branche opposée à celle des *ahl al-ḥadīṯ*.

[1] Il faut toutefois signaler que certains passages ayant trait à des notions compliquées comme celle des futuribles, celle du kasb sont rédigés d'une manière maladroite et souvent confuse voire erronée. Ce qui reflète certes l'incompétence du scribe et celle de l'étudiant, et non pas celle de l'enseignant.

l'acte humain, p. 90-91). Compte tenu des précisions qui suivent à savoir que l'homme distingue entre le mouvement que sa main accomplit par libre choix et le mouvement qu'autrui fait accomplir à sa main, l'opinion d'al-Mutawallī est celle d'al-Aš'arī : « L'acquéreur acquiert la chose parce qu'elle se produit par une puissance qu'il en a et qui est adventée » [1]. L'homme est donc l'agent de « l'appropriation » de ses actes, mais tout ce qui survient dans l'univers dépend du décret divin et du bon vouloir de Dieu (fol. 35ª, 11 - 38ᵇ, 14; *Iršād*, 237-246). Contre la théorie du *ǧabr* se développe celle du *kasb* et contre celle des qadariyya al-Mutawallī affirme la toute puissance divine (*al-ḥawādiṯ kulluhā bi qaḍā' Allah*). Il s'ensuivra chez les uns et chez les autres une compréhension différente du *tawfīq*. Le *tawfīq* aš'arite est une aide divine créée au moment de l'acte, le *tawfīq* mu'tazilite est une aide au sens de grâce (*Luṭf*, fol. 38ᵇ) [2].

La question du *taǧwīr wa-l-ta'dīl* est alors abordée (fol. 38ᵇ, *in fine* - 40ᵇ; *Iršād*, 257-287). L'auteur développe les notions de bien et de mal, nous expose le fondement purement scripturaire de l'obligation, et réitère l'affirmation de la toute puissance de Dieu et du caractère illimité de son bon vouloir. A cette occasion intervient la critique de l'*izāḥatu l-'illa*. Cette notion mu'tazilite équivaut à celle de *tamkīn*, le fait de rendre possible un acte, de fournir les moyens de son accomplissement. Elle est invoquée par les mu'tazilites pour introduire à la prophétologie qui est une manière pour Dieu de prouver sa justice, en supprimant chez la créature tout prétexte à désobéir. Quand l'homme n'est pas en mesure de connaître par la raison ce qu'il lui incombe d'accomplir pour assurer son salut, Dieu est tenu de le lui faire savoir par d'autres voies [3].

Au début de la partie qui correspond au *wa'd* et *wa'īd* (promesse et menace divine) l'auteur consacre trois folios à la question de la vision de Dieu par l'homme dans l'au-delà. C'est à nouveau les mu'tazilites qui sont visés. Al-Mutawallī réfute point par point la théorie optique sur laquelle s'appuie la thèse mu'tazilite (fol. 41ᵇ *in fine* - 44ª *in fine; Iršād*, 166-185) [4]. Du fol. 44ᵇ au fol. 46ᵇ, 12, il est démontré à l'encontre des mu'tazilites que les prophètes peuvent accomplir des miracles et la preuve nous est donnée de l'authenticité de leur mission et de celle du « sceau des prophètes ». Cet exposé est suivi de la réfutation des Juifs et des Chrétiens (fol. 46ᵇ, 13-50ª, 15; *Iršād*, 302 sq.). La science de la prophétie conclut sur la question de la *'iṣma* des prophètes, — notion qui connote aussi bien

[1] Aš'arī, *Luma'*, § 86 cité et traduit dans *Théories de l'acte humain*, p. 82.

[2] Voir à ce sujet *Devoir et pouvoir*, p. 16-17; *Iršād*, 254; *Maq.*, 262, 264-5 et passim; *Nihāya*, 411, 11 sq.

[3] Voir à ce sujet, *Le problème de la connaissance*, p. 99 et n. 361. A la ligne 32 de cette page il faut naturellement lire « dénomination » au lieu de « domination ».

[4] Ce problème est longuement exposé dans le volume IV du *Muġnī* de 'Abd al-Ǧabbār.

increée du Coran, pour conclure sur l'origine de la connaissance de Dieu et de ses attributs (fol. 16ᵃ-30ᵇ). Je ne m'arrêterai pas sur les problèmes soulevés par cette partie mais je me contenterai de signaler les conséquences de la théorie aš'arite des attributs de l'acte (fol. 30ᵇ sq.; *Iršād*, 187 sq.)[1]. Dieu unique est seul créateur : « Tout ce qui, pour un puissant est objet de puissance (*maqdūr*) l'est aussi pour Dieu, et Dieu est le Créateur de cet objet de puissance » (fol. 30ᵇ, 13-14). C'est la proposition autour de laquelle s'organise l'argumentation d'al-Mutawallī, on la retrouve presque mot pour mot dans l'*Iršād*. Il s'agit à l'évidence, de critiquer la thèse mu'tazilite selon laquelle les hommes seraient créateurs de leurs actes. Pour ce faire ces derniers montrent qu'un même possible ne peut relever de la puissance de deux puissants (*istiḥālatu maqdūr bayna qādirayn*), Dieu ne peut donc avoir puissance sur l'acte sur lequel l'homme a puissance. Mais comment affirmer, rétorque al-Mutawallī, que Dieu n'a pas pouvoir sur ce qui est soumis à la puissance humaine, alors que cette puissance a été octroyée à l'homme par Dieu ? En ce cas nier que l'homme soit doué de puissance, vaut mieux que de lui attribuer une puissance adventice ou de nier la (toute) puissance divine »[2]. C'est, parmi les dix arguments développés par notre auteur (fol. 30ᵇ *in fine* - 33ᵃ, 4), celui qui paraîtrait le plus discriminant, en tout cas le moins discutable, d'un point de vue théologique. Il apparaît alors nécessaire de trouver une explication à l'appropriation par l'homme de ses actes (*kasb*). Cette notion ainsi que la question de son origine est excellemment exposée et discutée par D. Gimaret[3]. Les *ahl al-ḥaqq* en désaccord avec la thèse mu'tazilite de la création par l'homme de ses actes ne peuvent nier la différence qu'il y a entre l'acte contraint, et l'acte délibéré. A la thèse ǧabrite qui refuse d'attribuer à l'homme pouvoir d'agir et affirme que ce qu'on appelle « acte » de l'homme est pris au sens figuré » (fol. 34ᵇ, 11) les aš'arites répondent que l'accomplissement de certains actes implique l'existence d'une réalité qui ne se confond pas avec l'agent (*nafs al-fā'il*) et qu'on appelle puissance (*qudra*). A ce sujet l'auteur est laconique et la phrase concernant l'origine de cette puissance est quelque peu elliptique. Mais à l'évidence il ne peut s'agir, dans l'optique aš'arite, que d'une puissance créée par Dieu. Quel est le rôle de cette puissance ? a-t-elle une incidence sur l'accomplissement de l'acte ? est-elle efficiente et dans quelle mesure ? L'auteur ne le dit pas. Ce traité était, semble-t-il, destiné à un public peu initié qui aurait eu du mal à saisir les subtilités que l'on trouve sous la plume d'al-Šaharastānī exposant la théorie d'al-Aš'ari (*Théories de*

[1] Il n'est pas possible dans le cadre de ce travail de développer comme je l'ai fait plus haut mon analyse. En outre ces questions, on l'a vu, ont fait l'objet d'études magistrales que nous avons déjà signalées.

[2] *Nafy qudrati-l-'abd awlā min iṯbāti qudratin li-l-'abd wa nafyi qudrati-l-ṣāni'*, fol. 31ᵃ, 10-11).

[3] *Op. cit.*, cf. index des termes techniques.

à son genre, d'un statut qui ne relève pas du bon vouloir divin. Les définitions des êtres échappent à toute décision transcendante. En effet si Dieu pouvait décider qu'une chose soit différente de ce qui la définit il faudrait qu'Il puisse ne pas être Eternel, pourrait-il alors revendiquer sa nature divine ?

c) Un troisième argument s'attaque à l'anthropomorphisme (*tašbīh*) mettant en cause l'un des articles du credo ḥanbalite (*Maq.*, 290, 8-9) mais professé aussi par les karrāmiyya (*Uṣūl*, Bazdawī, p. 236). Il s'agit de l'interprétation littérale de Coran 20 (*Ṭah*), 5-10; (*al-Naḥl*), 50 etc... Dire que Dieu se tient réellement sur son Trône, qu'il réside effectivement dans un lieu supra-terrestre, c'est affirmer qu'il est soit égal soit plus petit soit plus grand que son trône, c'est lui assigner une limite, c'est verser dans l'impiété (*kufr*).

d) Enfin (fol. 11[b], 5-13[b], 6) localiser Dieu en lui attribuant la spatialité (*ǧiha*) consisterait à le soumettre à toutes les déterminations spatio-temporelles, qui plus est, ce serait affirmer que tout être soumis à ces mêmes déterminations peut atteindre Dieu. Il faudra en conséquence admettre l'éternité de la matière et soumettre Dieu à l'engendrement, à l'instar des Chrétiens. Sans entrer dans le détail de la discussion je signalerai simplement qu'al-Mutawallī indique les deux solutions envisagées par les ašʿarites (*aṣḥābunā*). Les uns ont décidé de s'interdire toute interprétation en croyant aveuglément aux versets tels qu'ils ont été révélés (*kamā ǧā'at*) pour s'en tenir à l'interprétation de versets dont le sens est clair. L'auteur dit pencher pour cette attitude (*wa hāḏa l-tarīq aqrab ilā l-salām*). Les autres préconisent l'interprétation préférant s'attarder à la seconde partie du verset 7 du Coran 3 (*Āl-ʿImrān*) plutôt qu'à la première (fol. 12[a], 4 sq.).

Les questions qui suivent (fol. 13[b], 7-16[a], 5) sont des corollaires de celles qui ont précédé: 1°) Dieu est incomparable 2°) Il est incorporel 3°) Il ne peut recevoir un accident 4°) Il n'est pas une substance 5°) Il n'est pas un accident. A propos de 1°) al-Mutawallī critique la définition de la ressemblance et de la différence d'Abū-Hāšim en y opposant la sienne qui est aussi celle d'al-Ǧuwaynī (*Iršād*, 34, 8 sq.). Les critiques développées à propos de la seconde et de la deuxième questions visent les *karrāmiyya* pour qui Dieu est corps et peut recevoir les accidents (*Iršād*, 44-46). Contre les Chrétiens al-Mutawallī démontre que Dieu n'est pas une substance. Enfin (fol. 15[b] *in fine* - 16[a]), Dieu n'est pas un accident Il est Incréé or l'accident est adventice. En outre, Dieu est Sachant, Puissant, Vivant ce qui serait impossible s'Il était un accident, or un accident ne peut être le support de qualifications.

Voilà introduit le problème des attributs de l'acte. Après l'examen de la nature de Dieu, al-Mutawallī analyse les attributs de l'acte et s'attarde à la question de la nature

de longues discussions, mettant ainsi en évidence le rapport qui existe entre ces deux questions. Il s'agit :

(1) de la théorie des états (*aḥwāl*) d'Abū Hāsim rejetée par nombre de *mutakallimūn* mais admise par al-Ǧuwaynī non sans qu'il l'ait adaptée à la théorie aš'arite [1]. Dans le traité d'al-Mutawallī le terme de *ḥāl* est semble-t-il soigneusement évité et se trouve remplacé par le vocable *ḥukm* qui est à l'évidence le nom donné au *ḥāl* mu'tazilite. Cette théorie qui dans l'esprit d'Abū Hāšim devait étayer la thèse mu'tazilite de la négation des attributs aura servi chez un auteur aš'arite à illustrer la thèse contraire (Gimaret, *Aḥwāl*, 79 § 2). Je ne m'attarderai pas sur cette question, l'essentiel ayant été dit par M. Allard et D. Gimaret. Je me contenterai de rappeler simplement la remarque de ce dernier auteur à savoir que la théorie mu'tazilite des *aḥwāl* implique une certaine positivité du non être [2] dont nous avons vu qu'elle est une des thèses mu'tazilites combattues avec insistance par al-Mutawallī.

(2) Une autre thèse impliquée par l'argument d'al-Mutawallī est celle de l'immutabilité des genres. Sans être explicitement formulée, elle sous-tend l'exemple donné par l'auteur. Cette thèse a été diversement reçue par le *kalām*. Il semble bien que cette théorie ait été suscitée par la réaction contre une thèse d'une faction créationniste des gens du premier *kalām*. Ce groupe aurait été représenté par Ḥafṣ al-Fard au dire d'al-Aš'arī (*Maq.*, 370-371). Ḥafṣ prétendait que le corps est corps par décision divine c'est-à-dire par une volonté arbitraire de Dieu qui pourrait faire tout aussi bien que le corps soit accident et que l'accident soit corps. De même la couleur, le goût et tous les autres genres d'accidents sont tels en vertu de la décision de Dieu; ils ne sont pas ce qu'ils sont en vertu d'une essence constituée qui échappe au vouloir divin. Or, telle n'est pas l'opinion des mu'tazilites classiques pas plus que ce n'est l'opinion des *ahl al-naẓar* — au dire d'al-Aš'arī — au rang desquels il faut placer les gens de *kalām* non mu'tazilites. « La plupart des gens du naẓar » nous dit al-Aš'arī, « ont refusé de professer la mutation des accidents en corps (*qalb al-a'rāḍ ağsāmān*) et des corps en accidents » (*Maq.*, 371, 6-7). Le passage qui suit cette affirmation est intéressant parce qu'il distingue entre le statut ontologique d'un être adventice et son statut d'être existencié. Al-Ǧubbā'ī (A. 'Alī) affirme très nettement que la créature bien qu'adventice et dépendante du créateur quant à son extentiation, jouit, quant

[1] Cf. *Attributs divins*, p. 115, 389 et Gimaret, *Aḥwāl*, p. 59, 62-63, 68. — [2] Gimaret, *Aḥwāl*, 64, 3-10.

de l'irrecevabilité de la généralisation de sa thèse (*muʿāḫadat al-mustadill bi tarḍihā*). Mais ceci n'est possible qu'après avoir demandé à ce dernier de justifier son argumentation (*al-muṭālaba bi waǧh al-dalāla*). Tu ne peux, en effet, critiquer la généralisation de sa théorie qu'après lui avoir concédé ce qu'il prétend être prouvé par voie d'argumentation » [1].

Cette définition est intéressante par la manière dont elle met en lumière le postulat sur lequel repose l'*ilzām* : l'adversaire à qui l'on concède le droit d'argumenter est vaincu d'avance puisque son argumentation est considérée a priori comme une « prétendue » démonstration. C'est en fait un procédé logique quelque peu artificiel qui ne peut prétendre au rang de la preuve *a contrario*. Celui qui manie l'*ilzām* part avec la conviction qu'il détient le vrai et qu'il ne lui reste plus qu'à désarmer l'adversaire à l'aide d'une vérité plus postulée que démontrée. En effet, à supposer que l'on démontre l'impossibilité d'étendre l'argumentation à tous les cas d'espèce on ne prouve guère pour cela le bien-fondé de la thèse que l'on défend contre l'argumentateur.

Contre les *ḥašwiyya*, les *karrāmiyya* et les *mušabbiha* al-Mutawallī développe le thème de Dieu subsistant en soi et autosuffisant à tous égards (*al-mustaġnī min gamīʿ al-wuǧūh*), c'est-à-dire indépendant d'un substrat (*maḥall*). Dans l'*Iršād* ce chapitre est bref (p. 33, 9-34, 5), dans le *Muġnī* il occupe 3 fol. (fol. 11ᵃ-13ᵇ). On peut y voir le dessein de réfuter avec précision la thèse des karrāmites et celle des ḥanbalites dont on connaît la turbulence, à l'époque, à Bagdad. L'argumentation d'al-Mutawallī se développe autour de quatre thèmes :

a) La localisation de Dieu entraînerait l'éternité du lieu qui le localise à moins que Dieu lui-même ne soit adventice comme le substrat qu'il occuperait. C'est un *taqsīm* dont les deux hypothèses sont irrecevables du fait de leur caractère impie (*kufr*).
b) Corollaire de a) : le lieu d'inhérence comporterait les mêmes caractères propres que l'être localisé. « Ne vois-tu pas », dit al-Mutawallī, « que lorsque la noirceur occupe un lieu celui-ci est dit noir? que le lieu d'inhérence de la science est dit savant? Mais si la science n'était qu'une qualification du lieu (*ṣifatu l-maḥall*) celui-ci ne pourrait être dit sachant ou puissant. En effet, une qualification ne peut supporter ni une qualification ni des états (*aḥkām*) qui sont produits par des *maʿānī*. Ainsi la science ne peut être puissante pas plus que la puissance ne peut être sachante « (fol. 11ᵃ *in fine* - 11ᵇ) [2]. L'intérêt de cet argument est d'évoquer en une formulation concise deux questions importantes du *kalām* post-muʿtazilite et qui ont fait l'objet

[1] *Kāfiya*, p. 79 § 192, voir aussi p. 70 § 173. Pour la définition de la *dalāla*, *ibid.*, p. 46 § 106.

[2] Cf. aussi *Iršād*, 34, 2. Autrement dit il ne peut y avoir permutation des genres (*qalb al-aǧnās*).

La discussion de la seconde question relative à l'existence d'un auteur de l'univers révèle le souci constant de tout *mutakallim* de bannir la notion de *ṭabīʿa* comprise comme cause spécifiante et déterminante (fol. 7ᵇ = *Lumaʿ* II, p. 129, 6 sq. [1]). Le procédé consiste à montrer que si un phénomène survient en un temps X il est susceptible de survenir en un temps Y qui le précède ou un temps Z qui le suit, il échappe alors à l'état de non existence (*ʿadam*) [2] mais il apparaît tributaire d'un spécificateur qui le fait exister à ce moment précis (X) de son existence. Cependant ce principe existentiateur n'est pas une cause déterminante (*ʿilla*) car celle-ci est contemporaine et coextensive à son effet; ainsi le mobile déterminé par le mouvement ou la surface noire par la noirceur. En outre, une cause déterminante qui serait éternelle entraînerait les effets éternellement produits, hypothèse qui a été écartée plus haut. Il faut donc, pour expliquer ces phénomènes qui ne se suffisent pas à eux-mêmes, affirmer l'existence d'un spécificateur agent libre doué d'autodétermination et capable d'existentiation (*Lumaʿ*, 131, 2-3). Le simple bon sens nous dit qu'il n'y a pas d'édifice sans édificateur, l'expérience montre que point de livre sans auteur. Comment imaginer une création sans créateur ? Le Coran nous révèle l'existence du créateur [3].

La démonstration de l'unicité divine consiste à prouver que Dieu est indivisible et ne comporte pas de parties. Il est donc unique, c'est-à-dire qu'il n'a pas de semblable. Deux vérités prouvées par voie de *taqsīm* (fol. 7ᵇ *in fine* - 9ᵇ; *Lumaʿ* II, p. 135; *Iršād*, 52-60) et par *ilzām*. C'est aussi à l'aide de l'*ilzām* qu'al-Mutawallī démontre la positivité de l'être de Dieu, contre les Batiniyya. Pour échapper à l'anthropomorphisme (*tašbīh*) ces derniers refusent de rien affirmer de Dieu pas même son existence [4]. Mais ne pas affirmer l'existence divine revient, selon notre auteur, à la nier, en vertu de ce principe énoncé plus haut qu'entre existence et non existence il n'y a pas de *tertium quid*. Si donc l'adversaire refuse d'affirmer l'existence de Dieu, il se trouve dans l'obligation de la nier. On a ici un exemple type d'*ilzām* ou « objection de conséquence ». Ce procédé logique ne se situe pas au niveau des réalités mais au niveau des hypothèses; il consiste à développer une thèse « non en raison de son évidence intrinsèque mais en raison du caractère irrecevable du contraire de cette thèse » [5]. Dans la *kāfiya*, Ǧuwaynī donne de l'*ilzām* la définition suivante : « Sache que l'*ilzām* opposé à une argumentation (*dalāla*) consiste à saisir l'argumentateur

(1) Voir à ce sujet mon étude *La critique de la notion de nature par le kalām*, dans *Studia Islamica* (1980) II, p. 59-105 et surtout la conclusion.

(2) Ici intervient à nouveau le refus d'accorder au non être une réalité même virtuelle. le *ʿadam* c'est la non existence ou l'existence disparue.

(3) Sourate 88 (*al-Ġāšiya*, 17, 37; *al-Ṣaffāt*, 96).

(4) Ils consentent à dire de Lui qu'il n'est pas non-existant *innahu laysa bi maʿdūm*. *Iršād*, 37, 8.

(5) J. Van Ess, *Logical Structure*, p. 23, 12 sq.

première forme [1] celle qui permet d'aboutir au *ʿilm* et d'écarter toute conviction qui résulterait d'un préjugé (*al-iʿtiqād al-sābiq*), qu'il s'agisse du *taqlīd* ou de l'arbitraire partisan.

Dans un premier temps al-Mutawallī définit les principes (*uṣūl*) sur lesquels reposent l'affirmation de l'adventicité de l'univers (fol. 4ª-6ᵇ *in fine*). Ces principes sont les suivants; 1°) Les accidents (*aʿrāḍ*) sont des entités causales et qualifiantes (*maʿānī*) distinctes de la substance qualifiée (*ǧawhar*). 2°) Les accidents sont adventices (*al-aʿrāḍ ḥādiṯa*). 3°) Selon les *ahl al-ḥaqq* la substance ne peut être dépourvue d'accidents (contre al-Kaʿbī, fol. 5ᵇ sq.). Dans un second temps (fol. 6ª sq.), l'auteur démontre l'impossibilité d'une régression à l'infini des phénomènes, ceux-ci ont, par définition, un commencement. Seule la rénovation (*taǧaddud*) concrétisation des objets infinis de la volonté divine explique la production successive des phénomènes. Cette notion de *taǧaddud* spécifique du *kalām* aussi bien muʿtazilite qu'ašʿarite est une manière d'expliquer la production des phénomènes selon un processus de rénovation constante (*mutaǧaddida*) en introduisant dans la succession des faits une discontinuité qui se substitue à la continuité ininterrompue (*mustamirra*) de la création spontanée. Le *taǧaddud* vient expliquer le *tasalsul* qui est taxé d'*ibṭāl* quand il est tenu pour une explication se suffisant à elle-même [2]. L'argument classique de l'œuf et de la poule qui est repris ici n'est qu'un diallèle (*dawra*, cf. *Iršād*, 25, 8 sq.) qui masque la réalité sous-jacente aux phénomènes. Utilisant une parabole exploitée aussi par Ǧuwaynī dans son *Iršād* (p. 26-27), al-Mutawallī explique : . . . « C'est comme tel père qui dirait à son fils : je ne te donnerai un dirhem qu'après t'avoir donné un dinar, mais je ne te donnerai un dinar qu'après t'avoir donné un dirhem » (fol. 6ᵇ sq.). Autrement dit la plante ne s'explique pas entièrement par la graine pas plus que la graine ne s'explique entièrement par la plante, l'une est cause conditionnelle (*šarṭ*) de l'autre mais non cause existentiatrice. On est alors obligé d'avoir recours à la notion d'instaurateur pour expliquer l'existentiation des choses. Ainsi dit le Coran : « Tu n'étais rien alors que je t'ai créé » [3].

[1] Dans son *Šarḥ al-Uṣūl al-ḫamsa*, Mankadīm distingue trois types de *taqsīm* : a) l'alternative énoncée avec pour but d'affirmer une hypothèse et d'en nier une autre; b) celle énoncée dans le but de nier toute hypothèse (*nafy al kull*); c) celle énoncée dans le but d'affirmer toute hypothèse. L'auteur nous dit rapporter l'opinion de ʿAbd al-Ǧabbār dans le *Maǧmuʿ* (*Šarḥ* 98, 17-99, 5).

[2] Cf. *Arbaʿīn*, 82-84. La rénovation (*taǧaddud*) c'est la création considérée sous l'aspect de la création-providence. Elle s'applique aussi bien à la faveur divine (*niʿma*) (*Šarḥ* 86, 12) qu'à la notion d'attribut (*taǧaddud ṣifatin aw ḥukmin. Maǧmūʿ*. I, 360, 8. Nīsābūrī, *Tawḥīd* 566, 14 sq. *Muġnī* XII, 78, sqq. (*aḥwāl mutaǧaddida*). Cette notion vaut même pour la vie de l'au-delà : les délices du ciel et les affres de l'enfer ont commencement et fin, mais ils sont perpétués grâce à Dieu Très Haut qui renouvelle chaque instant de délice et chaque instant de souffrance (*fa llāhu taʿālā yuǧaddidu kulla waqtin li ahli l-ǧanna niʿmatan wa li ahli l-nār ʿuqūbatan*) (fol. 6ᵇ).

[3] Coran 19 (Mariam), 9.

est alors en mesure d'exposer les principes autour desquels s'articulera le développement de son *Muġnī*. Le premier des devoirs qui incombe au *ʿāqil mukallaf* est de rechercher le *naẓar* sain qui conduit à la connaissance de l'adventicité de l'univers et à la connaissance de l'auteur de l'univers. Mais du fait même que le raisonnement est le seul moyen d'accéder au devoir de connaître Dieu, l'exercice de ce raisonnement s'impose lui-même comme une obligation. Cette nécessité première recueille l'accord des sages et le consensus de la communauté. Ainsi c'est sur la foi de l'*iğmāʿ* que sont reconnues les prérogatives de la raison. L'affirmation du fondement purement scripturaire de l'obligation introduit dans la recherche kalamique un élément d'arbitraire. Cette source exclusive ne permet plus d'établir la part de responsabilité humaine dans l'accomplissement des actes et supprime le critère rationnel de la rétribution de ces actes. On sort de cette impasse en retrouvant dans la révélation l'incitation au devoir de raisonner. L'homme est tenu de réfléchir et de connaître par la raison ce que Dieu lui ordonne d'accomplir. La raison est donc un moyen de connaître ce que la révélation dévoile à l'homme (*al-ʿaql ṭarīq al-maʿrifa*). Le *taklīf* s'adresse à un être doué de raison *ʿāqil mukallaf*. Voilà pourquoi le premier devoir du *ʿaqīl mukallaf* est de rechercher le *naẓar* sain qui lui permettra de justifier rationnellement le donné révélé.

L'auteur en vient alors au problème de la création de l'univers. La première *mas'ala* traitée (fol. 3[b], 17-7[a]) est celle de l'adventicité de cet univers, pour démontrer cette adventicité al-Mutawallī utilise le procédé du *sabr wa taqsīm*. Le procédé consiste à prospecter une notion ou une théorie (*sabr*) puis à poser une alternative (*qisma*) en montrant la nullité logique de l'un des deux termes et la validité du second, à son tour celui-ci conduit à une alternative dont on ne retiendra à nouveau que l'un des termes et ainsi de suite jusqu'à parvenir à la vérité qui résiste à toute réduction. Il s'agit donc d'une démonstration par l'élimination rationnelle progressive de toutes les fausses hypothèses. Bāqillānī (m. 403/1013) cite ce procédé dans son énumération des différentes formes d'argumentation possibles. Al-Ġazālī s'est longuement penché sur ce procédé rationnel et a donné dans son *Iqtiṣād* comme modèle de ce mode d'argumentation la démonstration de l'adventicité de l'univers. « Le *sabr wa taqsīm* », nous dit-il, « consiste à présenter une question comme entraînant une alternative à deux termes puis à montrer la fausseté de l'une d'elles pour affirmer la certitude de la seconde, ainsi quand nous disons : le monde est soit adventice soit éternel etc... (*Iqtiṣād*, 15) [1]. Ce procédé spécifique du *kalām* est fréquemment utilisé par al-Mutawallī dans le traité (fol. 4[b], 1 sq.; 5[a]; 7[a] *in fine;* 8[a]). Il s'agit évidemment de sa

[1] Voir à ce sujet *Mustaṣfā* I, 42; *Burhān*, fol. 17; *Kāfiya*, p. 394; *Iršād*, 240, 8; *Uṣūl*, al-Baġdādī, 98. *Le problème de la connaissance*, p. 114.

chose et peut être objet de connaissance mais à son tour la chose est nécessairement existante, car entre l'état d'existence et celui de non existence il n'y a pas d'intermédiaire, la non existence est donc pure négation (... *al-ʿadam nafy maḥaḍ, laysa lah ṣifatu iṯbātin ... iḏ laysa bayna l-wuǧūd wa l-ʿadam wāsiṭa,* fol. 10[a]). Sans professer l'hylémorphisme aristotélicien, les muʿtazilites refusent de restreindre la notion d'existence à la seule réalité concrète : les êtres de raison ont, d'après eux, une manière d'exister. Ainsi, selon ʿAbd al-Ǧabbār le non existant ou le disparu est en droit de venir à l'existence sous un certain aspect, c'est la théorie muʿtazilite de la positivité du non être. Il y a une certaine manière d'être des genres dans la non existence. Les genres ont une positivité dans le non être. Car en fait, pour un muʿtazilite il n'y a pas de négation pure [1]. Sous-jacente à cette théorie du *maʿdūm šay'* est la notion de *ḥāl* qui remonterait à Abū Yaʿqūb al-Šaḥḥām, le maître d'Abū ʿAlī al-Ǧubbāʾī [2]. Cette notion de *ḥāl* longuement discutée dans l'*Iršād* et surtout dans le *Šāmil* d'al-Ǧuwaynī n'apparaît pas dans ses *Lumaʿ* [3], de même qu'elle est passée sous silence dans le traité d'al-Mutawallī. Cependant si le *Muġnī* n'évoque pas cette notion sous ce terme elle apparaît, pensons-nous, sous le vocable de *ḥukm.* J'en reparlerai plus loin. A la suite de cette discussion al-Mutawallī nous donne la définition de l'examen rationnel (*naẓar*). Un court chapitre nous rappelle que tout examen rationnel n'engendre pas nécessairement le but qu'il recherche, c'est-à-dire le *ʿilm.* Il y a donc lieu de distinguer le naẓar sain (*saḥīḥ*) du naẓar vicié (*fāsid*) et d'éviter ce dernier qui laisse le champ libre aux arguments spécieux (fol. 3[a]). Le lexique se termine par une définition du *ʿilm* qui tourne le dos à celle qu'en donne l'école muʿtazilite. Une telle définition oriente la recherche théologique dans une direction divergente.

Dans la seconde partie de l'introduction l'auteur définit les principes qui fondent l'éthique musulmane en se démarquant à nouveau de l'école muʿtazilite. L'obligation n'est pas d'origine rationnelle, elle trouve son fondement dans la révélation et dans la tradition (*samʿ*), elle est donc d'origine purement scripturaire (fol. 3[a], 6-3[b], 13) [4]. Al-Mutawallī

(1) Voir entre autres *Muġnī* IV, 247; VI (a) 70, 16 sq. Le *maʿdūm* c'est ce dont on nie tout ce qui caractérise l'existant. C'est bien le risque de verser dans l'hérésie des philosophes païens qu'ont dénoncé les adversaires des muʿtazilites. Voir à ce sujet Ǧarallah, p. 58-59 qui fait état de la critique de Saharastānī dans *Nihāya,* 33, 150 sq. et surtout 155-156. Voir aussi *Awāʾil al-maqālāt,* p. 79. R.M. Frank, *al-Maʿdūm wa-l-mawǧud,* in *MIDEO* (1980) p. 185-210.

(2) Voir à ce sujet, *Problème de la connaissance,* p. 270-271. D. Gimaret, *La théorie des aḥwāl.*

(3) M. Allard, *Textes apologétiques,* p. 115.

(4) Voir à ce sujet, D. Gimaret, *Théories de l'acte humain* et R.M. Frank, *Moral Obligation in Classical Muslim Theology,* p. 207 sq. Pour son étude R.M. Frank utilise le manuscrit d'al-Mutawallī et le *Ġunyā fī uṣūl al-dīn* de l'ašʿarite al-Anṣarī (m. 512/1118).

de substance et d'accident (*ǧawhar* et *ʿaraḍ*) trois notions impliquées par la démonstration de la contingence du monde, démonstration qui introduit les *Lumaʿ* II.

A ces trois définitions al-Mutawallī ajoute celle du corps (*ǧism*) mais surtout consacre plus de trois pages (1^a-3^b) à la définition de la connaissance certaine (*ʿilm*) et des notions qu'elle implique. Nous sommes ici reportés au procédé de l'*Iršād* qui consacre ses deux premiers chapitres aux définitions de l'examen rationnel (*naẓar*) et de la connaissance certaine (*ʿilm*) (p. 5 à 15).

L'adversaire dont al-Mutawallī comme al-Ǧuwaynī préviennent les attaques est à l'évidence le muʿtazilisme. Selon cette école de *kalām* le *ʿilm* est « la conviction quant à la chose telle qu'elle est accompagnée, par la tranquillité de l'âme et qui résulte d'une évidence nécessaire (*ḍarūra*) ou d'un examen rationnel (*naẓar*) ». Mais pour al-Mutawallī une telle définition rend impossible la connaissance de l'unicité divine, cette connaissance n'est pas de l'ordre de la conviction, elle relève de l'argumentation, car le *ʿilm* est la connaissance de l'objet tel qu'il est (*maʿrifatu l-maʿlūm ʿalā mā huwa bih*). Il y a une différence de nature entre *iʿtiqād et ʿilm* [1]. La question a certainement été longuement développée par le maître d'al-Mutawallī : al-Ašʿarī dont on sait qu'il a rédigé un ouvrage ou partie d'ouvrage sur la notion de l'*iʿtiqād* et dans lequel il critique le fondateur du zahirisme Abū Dawūd b. ʿAlī al-Iṣfahānī (*Tabyīn*, p. 234, 2-3). Ce problème est soulevé par nombre d'auteurs de *kalām* ainsi : ʿA. al-Qāhir al-Baġdādī refuse catégoriquement de définir le *ʿilm* par l'*iʿtiqād* (*Uṣūl*, 5, 9 sq.) [2]. L'importance de cette question résulte de son rapport avec une conception muʿtazilite vigoureusement combattue par les ašʿarites : la réalité du non être (*al-maʿdūm šayʾ*). La remarque dont al-Mutawallī assortit sa critique de la définition muʿtazilite du *ʿilm* est significative à cet égard. « Cette définition », nous dit l'auteur du Muġnī, « ne vaut pas (*bāṭil*) s'agissant de la connaissance (*ʿilm*) que Dieu n'a ni égal, ni épouse, ni fils. En effet ces connaissances sont certaines mais ne relèvent pas de la conviction (*hāḏihi ʿulūm wa laysat bi iʿtiqād al-ašyāʾ*) car la chose est selon nous l'existant, mais selon eux la chose est aussi bien l'existant que le non existant dont l'existence est concevable (*al-maʿdūm allaḏī yaṣiḥḥu wuǧūduh*). Ce rapprochement établi par al-Mutawallī et qui fait passer du concept logique de la connaissance à celui du statut ontologique du connaissable entend de toute évidence soustraire Dieu à la non existence. Dieu est

(1) Voir à ce sujet *Le problème de la connaissance*, p. 265 et suiv.

(2) Dans son *Tarbīʿ* Ǧāḥiẓ oppose l'*iʿtiqād* au *yaqīn* qui est la certitude acquise par le raisonnement (p. 12 § 12). Ġazālī trouve un moyen terme en définissant l'*iʿtiqād* comme étant un équilibre, entre le *ʿaql* et le *naql* alors que les ašʿarites refusent en général d'identifier l'*iʿtiqād* du *muqallid* au *ʿilm* du *nāẓir*.

PLAN DU *Muǧnī*

A. *Introduction méthodologique.*

(1) 1^b, 2-3^a, 6 : Définitions des termes techniques en usage chez les *mutakallimūn*.
(2) 3^a, 7-3^b, 17 : Principes qui fondent l'éthique des *ahl al-ḥaqq* (les aš'arites) : origine de l'obligation.

B. *Le problème : Le monde et son auteur.*

(1) 3^b, 17-7^a : L'adventicité de l'univers : caractère contingent des substances et des accidents.
(2) 7^a-7^b : Affirmation de l'existence d'un Dieu créateur.

C. *La nature de Dieu.*

(1) 7^b-15^b : Unicité divine : (a) attributs de l'essence; (b) 16^a-21^a : Attributs de l'acte.
(2) 22^a-27^a : La parole divine. Nature increée du Coran.
27^b-30^a : Origine de la connaissance de Dieu et de ses attributs.
(3) La justice divine
a) 31^a-38^a : Dieu est créateur de tout ce qui existe, y compris l'acte de l'homme.
b) 38^b-40^b : Origine et nature de l'obligation.
(4) *Wa'd* et *Wa'īd*
a) 41^b-44^b *in fine :* Vision de Dieu par les hommes après leur mort.
b) 44^b-50^b : Prophétologie.
c) 50^b-56^b : Eschatologie.
(5) 57^a-60^b : al-Amr bi l-ma'rūf, le nahy 'an al-munkar et l'Imamat.

On le voit, le plan est conçu dans la perspective des cinq principes fondamentaux de la doctrine de l'adversaire mu'tazilite. Comme pour mieux le confondre, du moins officiellement, al-Mutawallī combat l'*i'tizāl* avec les armes de cette école [1].

ANALYSE DU CONTENU

L'ouvrage débute par un lexique des termes techniques bien plus développé que celui qui introduit les *Luma'* II où al-Ǧuwaynī se contente de définir la notion d'univers (*'ālam*),

[1] Ainsi en est-il de l'*Iršād*, cf. *Attributs*, p. 382.

orientale est assez bien calligraphiée excepté certains fol. où l'on sent la fatigue du scribe qui semble même s'être fait relayer — mais rarement —. L'humidité dont le manuscrit a souffert rend souvent illisibles les notes marginales dont il ne sera pas tenu compte en dehors de celles qui font partie intégrante du texte. Les erreurs d'accord de genres sont nombreuses ce qui arrive fréquemment en milieu persan arabisé. Elles sont souvent corrigées sans être signalées, hormis certaines d'entre elles indiquées à titre d'exemple. De temps à autre un signe ponctue la fin d'un paragraphe ou d'une partie. Les points diacritiques manquent rarement. J'ai remplacé l'orthographe ancienne par la plus moderne. Ainsi : جايز devient جائز ; ثلثة devient ثلاثة ; حيوة devient حياة ; عثمن devient عثمان etc... Plus graves sont les erreurs résultant de l'incompréhension du scribe. Il s'agit, en effet, d'un texte qui traite de questions de *kalām* utilisant des notions et des procédés dont la portée échappe visiblement au scribe. En outre la lecture d'un texte, apparemment très lisible, est souvent rendue difficile par l'utilisation d'un style parlé, syntaxiquement peu construit qui trahıt souvent une grande maladresse dans le maniement de la langue. Je signalerai enfin que les additions de mon cru sont mises entre crochets et que je m'en explique lorsque cela apparaît nécessaire.

L'OUVRAGE. Du point de vue de la conception le *Muġnī* d'al-Mutawallī est comme une réplique résumée de l'*Iršād* d'al-Ǧuwaynī, dans l'un et l'autre ouvrage on retrouve des passages identiques. Ainsi, *Muġnī* fol. 5 et *Iršād*, 22; *Muġnī* fol. 6b et *Iršād*, 26-27 etc.

Du point de vue de la composition et du développement des thèmes le *Muġnī* se place entre l'*Iršād* et les *Lumaʿ* II d'al-Ǧuwaynī [(1)]. Tout en se voulant clair et succinct, l'auteur se livre à des considérations plus approfondies que ne le fait l'Imām al-Ḥaramayn dans ses *Lumaʿ*. Ainsi le *Muġnī* s'attarde-t-il à exposer les objections des *ḥašwiyya*, des *karramiyya* des *bāṭiniyya*, des *dahriyya* et des *muʿtazila* ce qui l'entraîne dans des développements dialectiques supposant un auditoire dont le niveau dépasse celui du débutant en *kalām*. Dès le début, une place plus importante consacrée au lexique des termes techniques montre que le registre dialectique du *Muġnī* est plus complexe que celui des *Lumaʿ*. Par ailleurs, dans la mesure où l'un des buts visés par Mutawallī est à l'évidence la réfutation rigoureuse des théories muʿtazilites, son argumentation est nécessairement plus détaillée.

(1) Cf. M. Allard, *Attributs*, 382-398; pour le plan et l'analyse de ces deux ouvrages d'al-Ǧuwaynī. Pour les *Lumaʿ* II voir aussi l'édition et la traduction de M. Allard, *Textes apologétiques de Ǧuwaynī*, Beyrouth 1968, p. 101-177.

réclamèrent d'al-Aš'arī magnifiant sa personne tout en occultant l'originalité de sa doctrine. L'autre nettement influencée par un ḥanafisme mu'tazilant et se réclamant d'une reconsidération qui ne se veut pas novation arbitraire (*bid'a*) mais justification rationnelle, interprétation raisonnée du donné scripturaire. Ainsi le *K. al asmā' wa-l-ṣifāt* d'al-Bayhaqī peut être considéré comme un essai de conciliation du ḥanbalisme et de l'aš'arisme [1]. Ibn 'Asākir présente al-Aš'arī lui-même comme un « sunnite en accord complet » avec Ibn Ḥanbal sur « le contenu de la foi, sur les principes de la religion et sur la doctrine sunnite (*maḏhab al-sunna*). Dans les temps anciens les ḥanbalites n'ont du reste pas cessé de chercher appui auprès des aš'arites contre les partisans de l'innovation; les aš'arites étaient alors les mutakallimun du sunnisme (*mutakallimūn ahl al-iṯbāt*) [2]. Or dans les *Maqālāt* l'expression *ahl al-iṯbāt* semble désigner plutôt un groupe de théologiens anti-mu'tazilites dont l'un des principaux points de doctrine est l'affirmation de la toute puissance de Dieu. Mais le passage de ce sens à celui que nous trouvons chez I. 'Asākir n'est pas fortuit car les *ahl al-iṯbāt* préfigurèrent l'essentiel de la doctrine orthodoxe [3]. On comprend alors que deux groupes aux doctrines divergentes, l'aš'arisme et le ḥanbalisme, s'unissent contre un ennemi commun: le mu'tazilisme considéré comme le danger immédiat.

On retiendra de tout ce qui précède qu'il est fort probable que la « ligne de pensée dont Bayhaqī ne serait que l'aboutissement » (*Attributs*, 351) soit peu représentée dans l'école aš'arite et qu'une documentation plus vaste et systématiquement exploitée nous confirme la remarque de Madelung quant à l'appartenance de la majorité des šafi'ites à l'école de *kalām* aš'arite. De nouvelles découvertes analogues à celles du *Muġnī* de Mutawallī du *Kitāb al-išāra* d'Abū Isḥāq al-Sīrāzī permettraient de constater que le šafi'isme salafī attesté par les biographes ne rend compte que d'un aspect très partiel de la doctrine aš'arite. En tout état de cause, loin d'être à l'époque d'al-Mutawallī une doctrine honteuse, l'aš'arisme était au contraire une doctrine en plein essor et ouvertement professée. Sa défense contre les accusations du dehors consistait, pour ses adeptes, à revendiquer le droit d'être considérés comme les défenseurs de la juste cause (*istiqāma*) et celui d'être dignes de faire partie des *ahl al-sunna wa-l-ǧamā'a*.

* * *

LE MANUSCRIT. Il est daté de 590/1193. De forme réduite il comprend 61 fol. recto et verso, environ 19 lignes par page, chaque ligne comprenant une dizaine de mots. L'écriture

(1) H. Laoust, *Schismes*, 180.

(2) *Tabyīn*, 163, 6-10 cité et traduit par M. Allard dans *Attributs*, p. 88.

(3) *Attributs*, 78 n 3 qui cite W.M. Matt, *Free Will*, p. 112-115.

la doctrine d'al-Ašʿarī. Ceci nous donne l'état des choses en Transoxiane et en Ḫurassan. Il en fut de même à Rayy. En Egypte, sous le règne du šafiʿite ayyubide Ṣalāḥ al-dīn, lors de la restauration du sunnisme à l'époque seldjoukide, la doctrine ašʿarite était la doctrine orthodoxe officielle. Ainsi en fut-il au Yémen. On peut dire qu'à cette époque le šafiʿisme subissait l'influence du ḥanafisme qui se caractérisait par « une grande ouverture sur le *kalām* » (Allard, p. 375).

L'exploitation de nombreuses sources dont le *Dibāǧ* d'Ibn Farhūn, les *Masālik* d'al-ʿUmarī et les *Maʿālim* d'Ibn Nāǧī a permis à H.R. Idris de montrer que l'Ifriqiya comptait de nombreux défenseurs de l'ašʿarisme et a mis en lumière l'intérêt qu'il y avait à étudier les rapports de l'ašʿarisme et du malikisme. L'auteur de l'article sur la diffusion de l'ašʿarisme en Ifriqiya nous a rappelé que J. Schacht a été frappé par la ressemblance qui existe, tant par la forme que par le fond, entre le 1er chapitre de la *Risāla* du malikite Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (310-386 / 922-996) — qui n'est autre qu'une *ʿaqīda* — et les autres *ʿaqā'id* ašʿarites. H.R Idris nous rappelle, en outre, que l'envoi de missionnaires ašʿarites en Ifriqiya est attesté par Ibn ʿAsākir [1]. On apprend aussi qu'un an après la mort de Bāqillānī (403/1012) un grand nombre de ses disciples se répandirent de par le monde en Irāq et au Ḫurassān et que deux d'entre eux se rendirent au Maghreb (*Tabyīn*, 120-122; 216-217). Le célèbre juriste malikite Abū l-Ḥasan al-Qābisī contemporain d'al-Bāqillānī séjourna en Orient de 352/963 à 357/967; ce dernier se réclamait d'al-Ašʿarī et consigna la doctrine du maître dans une *Risāla* [2]. L'enseignement d'Abū ʿImrān al-Fāsī un disciple d'al-Qābisī qui se rendit à Bagdad en 399/1008 et suivit les cours d'al-Bāqillānī joua un rôle important dans la naissance du mouvement almoravide [3]. Enfin, ʿUbayd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr ʿAtiq b. Muḥ. b. Abī Naṣr ... al-Qayrawānī al-Mutakallim connu sous le nom d'Abū Qudya (m. 512/1118) aurait enseigné à la Niẓāmiyya de Bagdad et serait enterré auprès d'al-Ašʿarī (*ibid.*, 136-137). De la confrontation des conclusions de H.R. Idris, G. Makdisi, M. Allard et W. Madelung on peut avancer — sous bénéfice d'inventaire [4], qu'il a existé parmi les ašʿarites de l'époque considérée deux tendances : l'une plus traditionaliste et résolument proche du salafisme šāfiʿite dont les tenants se

[1] Voir à ce sujet. R. Brunschvig, *Initiation à la Tunisie*, p. 87 cité par H.R. Idris dans *Cahiers de Tunisie*, p. 130 n. 25.

[2] H.R. Idris, *ibid.*, p. 133.

[3] *Id.*, *Ibid.*, p. 135.

[4] Cf. G. Makdisi, *loc. cit.*, p. 207 qui affirme qu'Ibn al-Sabbāġ ne semble pas avoir été ašʿarite mais plutôt comme Abū Isḥāq al-Širāzī šafiʿite traditionaliste. Or, Ibn ʿAsākir ne le mentionne pas dans son *tabyīn* pas plus qu'il ne mentionne al-Mutawallī que Ḏahabī dans son *k. duwal al-Islam* présente comme un maître de l'école šafiʿite (trad. A. Nègre, p. 33). C'est dire l'intérêt qu'il y aurait à dresser un inventaire complet de tous ces cas d'auteurs dits šafiʿites pour déceler leur appartenance doctrinale en *kalām*.

donne lieu à des écrits présentant al-Aš'arī comme le défenseur du sunnisme traditionaliste se gardant des excès du mu'tazilisme comme du ḥanbalisme (*Attributs*, 77 sq.). Ainsi, Šayḏala qui meurt environ deux décennies après al-Mutawallī (499/1105) est présenté par Ibn Ḫallikān comme un faqīh šāfi'ite . . . qui faisait ouvertement profession d'aš'arisme (*yataẓāhar bi maḏhab al-Aš'arī*). Selon Šayḏala la doctrine aš'arite ne se réduit pas au conformisme salafī, son éponyme est l'instaurateur d'une voie nouvelle à mi-chemin entre la doctrine mu'tazilite et celle des *ḥašwiyya*, entendons celle des ḥanbalites. Cette voie, précise I. 'Asākir dans son *Tabyīn* c'est celle qui mène à Dieu, c'est le chemin du salut car elle s'appuie à la fois sur des arguments rationnels, sur des textes révélés et sur la tradition (*barāhīn 'aqliyya wa adilla šar'iyya*) (*Attributs*, 80-81).

Les attaques subies par les Aš'arites venaient surtout d'un pouvoir provincial acquis au ḥanafisme mu'tazilant d'un Kundurī, ou bien étaient la manifestation de disputes de clochers entre ḥanbalites et aš'arites à Bagdad. On ne peut pas dire qu'il se soit agi d'une répression systématique pratiquée par le pouvoir étatique. On sait, en effet, que lors de la *fitna* violente que fit naître l'enseignement aš'arite d'Abū l-Naṣr al-Qušayrī à la Niẓāmiyya de Bagdad provoquant la colère des ḥanbalites ultra-traditionalistes, Nizām al-Mulk protégea le qāḍī aš'arite. Il convoqua al-Qušayrī, disciple de l'imām al-Ḥaramayn, à Isfahan et le renvoya à Nishapur sous sa protection (*EI*² V, 530-531). Ce même Nizām al-Mulk avait appointé al-Furakī (m. 478/1085) pour prêcher à la Nizāmiyya de Bagdad où ce dernier, à l'instar de son contemporain al-Mutawallī, enseignait aussi le *kalām* aš'arite [1]. De même le père de A. Naṣr, A. l-Qāsim al-Qušayrī qui vécut à Ṭūs jusqu'à l'avènement d'Alp Arslan, retourna à Nišapur après que Nizām al-Mulk y eut rétabli l'équilibre du pouvoir entre ḥanafites et šafi'ites. Il y mourut en 465/1072. Enfin, l'on sait qu'al-Ǧuwaynī pourchassé par al-Kundurī ainsi que tous les aš'arites et les ši'ites s'enfuit à la Mecque où il se réfugia durant quatre ans. Rentré à Nišapūr en 455/1063 au début du règne d'Alp Arslan, il fut comblé par Nizām al-Mulk qui fit bâtir pour lui la Niẓāmiyya de Nišapūr où il professa jusqu'en 478/1085.

A la lumière de toutes ces informations W. Madelung a montré qu'en réalité ce sont les opposants des aš'arites qui étaient tenus d'être prudents dans leur critique d'al-Aš'arī pour éviter les troubles qu'aurait causés une trop forte opposition à une doctrine qui avait l'aval des Mamelouks. A Damas, en effet, au temps d'Ibn 'Asākir (499-571/1105-1175) l'aš'arisme était solidement et largement établi. Le savant allemand nous rappelle que selon A. l-Yusr al-Bazdawī (m. 493/1099) tous les adeptes d'al-Aš'arī s'appellent les *ahl al-sunna wa l-ǧamā'a* et que la grande masse des adeptes d'al-Šāfi'ī professe en *kalām*

[1] Madelung, *Spread*, 110[n3].

de Bagdad comme un « docteur šafiʿite de second plan » en lui attribuant la paternité de la *tatimma* continuation et parachèvement de l'*Ibāna* composée par son maître en *fiqh* A. l-Qāsim al-Furānī. Sans se prononcer H. Laoust semble suggérer qu'à l'instar de son prédécesseur à la Niẓāmiyya al-Mutawallī est considéré comme un šafiʿite salafī (*Ġazālī*, Laoust, p. 30-31). Cette opinion s'explique par le silence avec lequel la plupart des biographes ont entouré le *Muġnī* dont il est pourtant question chez al-Subkī et I. Ḫallikān [1]. En réalité, l'opinion implicite de H. Laoust inspirée sans doute par la thèse de G. Makdisi s'explique par une connaissance encore très incomplète de textes rendant compte du développement de la doctrine ašʿarite et de son implantation dans le monde islamique. L'étude de W. Madelung parue en 1971 et qui regroupe la documentation concernant le développement de l'ašʿarisme permet d'infirmer les conclusions auxquelles avait abouti l'importante étude de G. Makdisi. Evoquant les recherches historiques de H.R. Idris sur l'ašʿārisme en Ifriqiya et celles plus récentes concernant la doctrine ašʿarite des attributs divins par M. Allard, W. Madelung [2] rappelle que l'ašarʿisme devint la doctrine de *kalām* dominante parmi les šafiʿites et les malikites. Il démontre qu'on ne peut plus penser que l'affirmation du triomphe de l'ašʿarisme à Bagdad résulte d'une « mélecture de l'histoire » et du témoignage des sources, qui révéleraient une lutte entre les diverses écoles et non le triomphe de l'une d'elles sur les autres. (*Studia Islamica*, p. 40). Il est maintenant difficile de soutenir que les tenants de l'ašʿarisme étaient considérés par la majorité des šafiʿites comme des parasites et se trouvaient rejetés par le consensus des sunnites orthodoxes.

Qu'il y ait eu lutte, cela est incontestable. Mutawallī vécut à une époque où l'ašʿarisme s'est trouvé en butte aux attaques du vizir seldjoukide al-Kundurī (m. 456/1064) ḥanafite à tendance muʿtazilante dont le fanatisme a provoqué chez des auteurs ašʿarites comme al-Ṣabūnī, al-Bayhaqī, al-Qušayrī un besoin de se justifier et de se défendre contre les accusations portées par al-Kundurī à l'endroit du fondateur de leur école [3]. Cette polémique

[1] Il serait intéressant de prendre connaissance du contenu du *Kitāb al-išāra ilā maḏhab ahl al-ḥaqq* d'Abū Isḥāq al-Šīrāzī qui a dû être rédigé à peu près à la même époque que le *Muġnī*. Le manuscrit de cet ouvrage se trouve dans la *Maǧmuʿa* qui contient le traité faisant l'objet de cette édition. Je songe à l'examiner en vue de l'éditer dans un proche avenir. *Al-Maḫṭūṭāt al-muṣawwara*, Vol. I (*Tawḥīd*), p. 116, N° 19.

[2] H. R. Idris, *Essai sur la diffusion de l'ašʿarisme en Ifriqiya*, in *Cahiers de Tunisie* (1953), p. 126-140. G. Makdisi, *Ashʿarī and the ashʿarites in Islamic religions History*, in *Studia Islamica* (1962), XVII, p. 37-80 et (1963) XVIII, p. 19-39. M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ašʿarī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965. W. Madelung, *The Spread of Maturidism*, in *Actas do IV Congresso de Estudios Arabes Islamicos*, Leiden 1971, p. 109-168.

[3] W. Madelung a bien montré que le comportement acharné d'al-Kundurī était dicté par son maître le sultan Tuġril Bey. *Spread*, 129.

INTRODUCTION

L'édition de ce texte de *kalām* a été annoncée dans ma contribution aux « Studies in Honor of Georges F. Hourani » [1]. Je ne reviendrai pas sur les indications essentielles concernant le manuscrit et l'auteur, mais je tenterai de situer al-Mutawallī (m. 478/1085) dans son contexte historique et culturel pour ensuite procéder à un exposé analytique du contenu de l'ouvrage dont j'ai déjà signalé l'étroite parenté avec l'*Iršād* de son contemporain Abū l-Maʿālī al-Ǧuwaynī. Dans le *G.A.L.* de Brockelmann notre auteur ne fait l'objet d'aucune notice, mais il est simplement cité dans la rubrique consacrée à son maître A. l-Qāsim al-Furanī al-Marwazī (m. 461/1069) (S. I 669) [2]. Il est, en revanche, souvent mentionné dans de multiples sources arabes. Ainsi est-il question d'al-Mutawallī dans les *Wafāyāt* d'Ibn Ḫallikān, les *Ṭabaqāt* d'al-Subkī, la *Bidāya* d'Ibn al-Kaṯīr (III, 128), les *ʿIbar* de Ḏahabī (III, 290), le *Muntaẓam* d'Ibn al-Ǧawzī (IX, 18 12-16) et le *Mir'āt al-zamān* de Sibṭ ibn al-Ǧawzī (fol. 199 b Ms. Paris 1506). Ibn Ḫallikān signale le manuscrit dont il est ici question en ces termes : « De lui on possède un court traité d'*uṣūl al-dīn* » ... dont al-Subkī nous précise qu'il fut conçu selon la méthode d'al-Ašʿarī; ce dernier informateur nous apprend aussi qu'il rédigea un *kitāb fī-l-ḫilāf* que l'on ne voit pas attesté dans les autres sources si ce n'est dans les *Šaḏarāt* d'Ibn al-ʿImād (m. 1089/1678) (III, 358). On remarquera aussi que le *Tabyīn* d'Ibn ʿAsākir qui consacre une longue notice à al-Ǧuwaynī (p. 278-286) ne mentionne guère notre auteur dont pourtant al-Subkī nous affirme que sa renommée se répandit au loin (*baʿida ṣītuh*).

S'agit-il d'un orient extrême à l'Est de Nīsābūr ou s'agit-il du Maghreb dont on sait qu'il était au Moyen Age dominé par le malikisme? Les sources sont peu loquaces au sujet d'al-Mutawallī al-Nīṣāburī, l'information la plus détaillée est celle que nous fournissent les *Ṭabaqāt* d'al-Subkī où il nous est dit qu'il apprit le *fiqh* auprès du qāḍī Ḥusayn à Marw al-Rūḏ et d'A. Sahl Aḥmad b. ʿAlī à Buḫāra et auprès de Fūrānī à Marw ... Il enseigna à la Niẓāmiyya de Bagdad succédant à A. Isḥāq al-Šīrāzī. Il fut destitué au profit d'I. al-Ṣabbāġ; réhabilité, il y demeura jusqu'à sa mort. Dans son ouvrage sur al-Ġazālī, Henri Laoust évoque al-Mutawallī et présente le successeur d'al-Širazī à la Niẓāmiyya

[1] *Un ouvrage de kalām ašʿarite attribué à un contemporain d'al-Juwayni dans Islamic Theology and Philosophy.* Edited by Michael E. Marmura. State University of New York Press, Albany. 1984, p. 54-62. Je tiens à saluer ici la mémoire de ce savant récemment disparu arraché trop tôt à l'amitié de ses collègues et de ses disciples.

[2] Le manuscrit est microfilmé à l'Institut des manuscrits arabes. *Al-Maḫṭūṭāt al-muṣawwara*, Vol. I (*Tawḥīd*), p. 139, N° 222.

ISSN 0254-282X

SUPPLÉMENT AUX ANNALES ISLAMOLOGIQUES

CAHIER N° 7

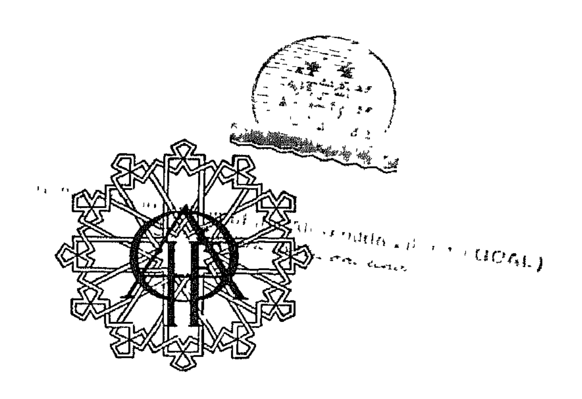
Le *MUĠNĪ* d'AL-MUTAWALLĪ

(m. 478 / 1085)

édité et présenté

par

MARIE BERNAND



LE CAIRE 1986



Le *MUĠNĪ* d'AL-MUTAWALLĪ



639

SUPPLÉMENT AUX ANNALES ISLAMOLOGIQUES

CAHIER N° 7

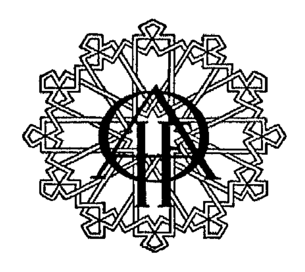
Le *MUĠNĪ* d'AL-MUTAWALLĪ

(m. 478/1085)

édité et présenté

par

MARIE BERNAND



LE CAIRE 1986